دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الثالث:
فلسفة الأخلاق - الحداثة

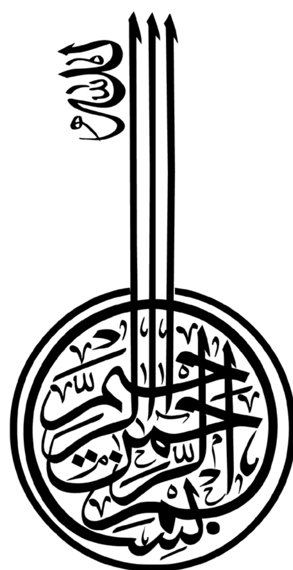




إعداد وتحرير:
د.أمير عباس صالحي



العتبة العباسية المقدسة
المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية



دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الثالث:

فلسفة الأخلاق - الحداثة



العتبة العباسية المقدسة
المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية



العتبة العباسية المقدسة



المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1



إيمانويل كانط

الجزء الثالث:

فلسفة الأخلاق - الحداثة

إعداد وتحرير:

د.أمير عباس صالحي

ايمانويل كانط. الجزء الثالث : فلسفة الاخلاق الحداثة/ اعداد وتحرير د. امير عباس صالحي.
- الطبعة الاولى. قم، ايران : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٠ هـ. = ٢٠١٩
ISBN : 9789922604190
مجلد؛ ٢٤ سم. ـ(دراسات نقدية في اعلام الغرب؛ ١)
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية وكشافات.
١. Kant, Immanuel, 1724-1804. ٢. الفلسفة الالمانية.أ. صالحي، امير عباس، 1989 - معد. ب. العنوان.
LCC : B2798 .I46 2019
DDC: 193
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

العتبة العباسية المقدسة - المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية
الطبعة الأولى:2019 م - 1440 هـ

مقدمة المركز

الظاهرة الغربيّة في عصرنا الراهن واسعة النطاق ومعقّدةٌ غايةَ التعقيد لدرجة أنّها بسطت نفوذها وتجاوزت تأريخ العالم الغربيّ وحدوده الجغرافيّة لتُلقيَ بظلالها على جميع بقاع العالَم وتسودَ في مختلف الأوساط الفكرية المعاصرة، ومن ثمّ قطعت الطريق على سائر الأنظمة المعرفيّة لتقول كلمتها.

الفكر الغربي المعاصر رغم سطوته وسلطته الواسعة، إلا أنّه متقوّمٌ على عمالقة تأريخ الفكر البشريّ، وهو بكلّ وجوده مَدينٌ للمفكّرين القدماء والمدارس الفكريّة والفلسفيّة التي تألّقت في العهود السابقة؛ والجدير بالذكر هنا أنّ تأثير علماء العصور الكلاسيكيّة والحديثة على هذا الفكر شاملٌ وباقٍ.

بعد إخفاق العلماء الغربيين في صياغة الأنموذج الأمثل الذي كانوا يطمحون لترويجه في الحياة الاجتماعية للإنسان الحديث، وإثر عدم توقّفهم عن الفضول المعرفيّ إزاء شتّى الأوساط الفكرية في المجتمعات غير الغربيّة؛ واجه المفكّرون الشرقيون والغربيون المعاصرون سؤالاً مصيريّاً لا محيص عنه حول الظاهرة الغربية الواسعة والمعقّدة؛ فهو سؤالٌ مشتركٌ، حيث يواجهه من يتصدّى لمواجهة المدّ الفكريّ الغربيّ، وكذلك من يدعو إلى الحوار والتبادل المعرفيّ.

هذه المواجهات الفكرية في عصرنا الحاضر محتدمةٌ في باطن العالم الغربي أيضاً على ضوء نقدٍ أثمر ظهورَ العديد من المصطلحات، مثل «مركزية أوروبا» و «العولمة» و «الأمركة»، وما شاكلها.

سلسلة «دراسات نقدية في أعلام الغرب»، ضمن هدفها الأساسي الذي يتمحور حول الدراسات النقدية للفكر الغربي في إطار بحوث تحليلية نقدية للمنظومات الفكرية لفطاحل الفكر الغربي وروّاده الذين أنشأوه بفضل جهودهم الفكرية، تتمحور مواضيعها حول بيان الهواجس والتساؤلات المطروحة بخصوص ما ذكر؛ وأوّل جزءٍ منها يتكوّن من ثلاثة مجلّداتٍ خاصّةٍ بالفيلسوف الألمانيّ الشهير إيمانويل كانط المولود بتأريخ ٢٢ نيسان/ أبريل ١٧٢٤م والمتوفّى بتأريخ ١٢ شباط / فبراير ١٨٠٤م؛ وكلّ واحدٍ من هذه المجلّدات اختصّ بأحد المواضيع التالية:

الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، ما بعد الطبيعة وفلسفة الدين، فلسفة الأخلاق والحداثة.

و نحن إذ نقدّم هذه السلسلة إلى قرّائنا الكرام، نأمل أن ينال رضاهم و أن يساهم في تنمية الوعي النقدي في ساحتنا الإسلاميّة. ولا يفوتنا أن نشيد بجهود كل من ساهم في إنجاز هذا العمل

الضخم، وأخصّ بالذكر منهم الدكتور أمير عباس صالحي، حيث قام بإعداد وتحرير هذه الموسوعة، وكذلك السيد محسن الموسوي، والسيد محمد رضا الطباطبائي، حيث قاما بالإشراف على إنجاز هذا العمل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

النّجف الأشرف

جمادي الأولى ١٤٤٠هـ

مقدمة

الفصل الأول: إيمانويل كانط و فلسفة الأخلاق

حاول إيمانويل كانط، على ضوء هاجسه الذي حفّزه على طرح مشروعه الفكري «**نقد العقل الخالص**» الذي فحواه فهم المعالم العامّة والضرورية لتحقّق المعرفة، حاول في مشروعه نقد العقل العمليّ طرح قانونٍ عامٍّ وضروريٍّ من الناحية العمليّة؛ وهذا يعني أنّه أراد تحرير الأخلاق من قيود الأخلاقيات العاطفيّة المطروحة من قبل **ديفيد هيوم** وتشذيبها من الجانب النفعي الذي ينسب إليها على ضوء سائر النظريات الأخلاقيّة التي وصفها بكونها غيرَ مطلقةٍ، والنتيجة التي توصّل إليها في هذا المضمار أنّ الأخلاق تتّصف بالشمولية والإلزام عندما تكون مطلقةً، لذا **فالإمر المطلق**[1] هو المعيار الأخلاقيّ بحسب رأيه، لذا اتّخذه استراتيجيّةً ومنطلقاً له في الأخلاق المتعالية التي أشار إليها ضمن أطروحاته الفكريّة.

الجدير بالذكر هنا أنّ قانون كانط الأخلاقيّ يرفض جميع المؤثّرات النّفسيّة والحسّيّة على صعيد السلوك الأخلاقيّ، كما أنّه غير مشترطٍ بأيّ شرطٍ خارجٍ عن نطاقه، وهذا يعني أنّ الميزة الفارقة للأمر المطلق - النوعي - برأي هذا الفيلسوف هي كونه إلزاميّاً بمقتضى ذاته، الأمر الذي يجعل منه إيديولوجيّا شموليّةً.

هذه النظريّة الأخلاقيّة التي وُصفت بأنّها **نظريّةٌ أخلاقيّةٌ وظائفيّةٌ**[2] يمكن أن تُطرح مبادؤُها للبحث والتحليل على ضوء النزعة السائدة إبّان عصر التنوير الفكريّ، إذ بعد أن أصبح العقل مرتكزاً في الفكر البشريّ فلا محيص عن تعيين الإلزام الأخلاقيّ لأحد الأفعال على أساس آراء العقل الحرّ المستقلّ، ويترتّب على ذلك عدم جواز اللجوء إلى أيِّ وسيلةٍ أخرى سواه، ولا فرق في ذلك بين تحصيل حكمٍ شرعيٍّ أو تحقيق مصالحَ شخصيّةٍ.

---

1. Categorical Imperative
2. Deontological ethical theory

نستنتج من الرأي القائل بكون **الإطلاق** بنيةً أساسيّةً للأخلاق، أنّ العمل الذي يمكن وصفه بالأخلاقيّ هو ما كان قانونُه الإلزاميُّ أخلاقيّاً محضاً؛ والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف يمكننا معرفة أُسس القانون الأخلاقيّ الذي طرحه كانط في إطار صورٍ عديدةٍ؟ الإجابة عن هذا السؤال يمكن استنتاجها من كلام كانط نفسه، حيث قال أنّ الشمولية[1] هي السبيل الكفيل بمعرفة القانون الأخلاقيّ، أيْ أنّ كلَّ قانونٍ شموليٍّ هو أخلاقيٌّ في ذاته، لذا لو أردنا معرفة ما إن كان أحد أفعالنا أخلاقيّاً أو لا، علينا تقييمه في نطاقٍ عامٍّ بحيث إذا اعتبرناه قاعدةً عامّةً ملزمةً للجميع فهو في هذه الحالة أخلاقيٌّ. بناءً على ما ذُكر، لنا القدرة على البتّ بكون هذا الفعل قد صدر على أساسِ قانونٍ أخلاقيٍّ، والجدير بالذكر هنا أنّ قانون كانط المشار إليه في هذا المضمار يتقوّم بعدّة شروط، منها ما يلي:

١. يعتبر القانون الأخلاقيّ في حقيقته من المقتضيات الذاتية للكائن العاقل المختار، أيّ الإنسان.

٢. ينظر إلى الإنسان بصفته غايةً ولا وسيلةً.

٣. يجب أن يكون القانون الأخلاقيّ مستقلاًّ بذاته[2].

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ آراء إيمانويل كانط الأخلاقيّة مشتّتةٌ في مختلف مؤلّفاته بما فيها الكتب التالية:

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق[3]، نقد العقل العملي، ميتافيزيقا الأخلاق، الأنثروبولوجيا من منظورٍ براغماتيٍّ، الدّين في حدود العقل وحده.

من المؤكّد أنّ فلسفة الأخلاق الكانطية حالها حال سائر المبادئ الفلسفيّة التي تبنّاها هذا الفيلسوف الغربيّ من حيثُ تأثيرُها على الفلاسفة الذين تلوه، فقد كانت منطلقاً لهم في مختلف نظريّاتهم وآرائهم كما طرحت عليها الكثير من المؤاخذات والانتقادات، وكما هو معروف فالأمر المطلق يعدّ البنية الأساسية لها، لذا فهي لا تتأثّر مطلقاً بالحسّ والتجربة،

---

1. Universality
2. Autonomous
3. The Groundwork of the Metaphysics of Morals

لذلك وصفت بكونها شكليّةً أو صوريّةً[1] وهذه الميزة التي تجرّدها من الدوافع الإرادية الإنسانية جعلتها عرضةً للنقد، وهذا ما فعله أبرز الفلاسفة إزاءها.

فريدريك هيجل من جانبه قال أنّ الأخلاق الكانطيّة غير مؤهّلةٍ لأن تشمل جميع جزئيّات السلوك البشريّ، وبما أنّها انتزاعيّة فهي لا تدرك طبيعة الإنسان على حقيقتها.

و **شوبنهاور** اعتبرها مجرّدَ آراء نظريةٍ لا قابليةَ لها على أن تُتّخذ كمناهجَ عمليّةٍ.

وأمّا المفكّر الظاهراتيّ الألمانيّ **ماكس شيلر**، الذي يُعتبر أحد أهمّ الفلاسفة المعاصرين الذين تخصّصوا في نقد فلسفة كانط الأخلاقيّة، فقد طرح الكثير من النقاش حول شكليّة هذه الأخلاق، وقد اعتمد في هذا المضمار على المبادئ الظاهراتيّة لتحليل السلوك البشريّ ووضّح القيمة الأخلاقيّة في جميع الأفعال التي يدور حولها البحث.

يتضمّن هذا الكتاب إثنى عشرة مقالةً نقديّةً تتمحور مواضيعها حول فلسفة الأخلاق الكانطيّة، ومن جملتها المقالة التي كتبها أربعة أساتذة من الباحثين الإيرانيين في الشأن الفلسفي تحت عنوان (**النسبويّة الأخلاقيّة في فلسفة كانط وملا صدرا**) ـ والتي تبحث في إجابة **كانط** على النسبية الأخلاقيّة على مبنى مقدماته الفلسفية، كما أنها بحثت من جهة أخرى في إجابة الحكمة المتعالية لصدر المتألهين على هذه المعضلة. إن الأحكام المرتبطة بالفعل، إنما تحظى بالأهمية وتحوز على الشأن الأخلاقيّ ـ طبقاً لتحليل كانط و(**صدر المتألهين**) ـ إذا كانت صادرةً عن العقل نفسه. في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين ـ تبعاً للمسار التقليديّ للفلسفة الإسلاميّة ـ يتكفل العقل العمليّ ـ بالقياس إلى الأحكام الأخلاقيّة ـ بمهمة إصدار الأحكام الجزئيّة، وعلى هذا الأساس يكون ضامناً لكلّيّة وضرورة الأحكام الأخلاقيّة. يرى صدر المتألهين أنّ الأحكام الأخلاقيّة إنّما تكون شموليّةً لقيامها على خلود الملكات النفسانيّة. إن الإنسان بوصفه (كوناً جامعاً) يشتمل على جميع مراتب الوجود، ومن هنا يتم بيان المدركات الجزئيّة للعقل العملي في مرتبةٍ عليا بوصفها حقائقَ الوجود.

---

1. Formal

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ السؤال الأساسيّ الذي يُطرح عليهما بخصوص هذا الموضوع هو: هل يمكن للقيم الأخلاقيّة أن تتغيّر مع تغيّر الزمان والمكان، أو أنّها عبارةٌ عن قيمٍ مطلقةٍ وشموليّةٍ؟ كُتّابُ المقالة، ضمن بيانهم تفاصيل موضوع البحث في إطارٍ مقارنٍ، استنتجوا أنّ كلا الفيلسوفين اعتبر العقل العمليّ أساساً لصدور الحكم الأخلاقيّ.

وأما (**الله في فلسفة الأخلاق عند كانط والعلامة الطباطبائي**) فهو عنوان المقالة اللاحقة في هذا المجلد، بقلم: محمد إبراهيم فولادي، ومحسن غرويان. وقد سعى الكاتبان في هذه المقالة إلى رصد مراد كانط من مفهوم (الله) في مختلف مواطن (***نقد العقل المحض***) و(نقد العقل العملي)، والعمل على مقارنة فهمه لهذا المفهوم برؤية العلامة الطباطبائي إلى مفهوم (الله) أيضاً. لقد اقترن تفكير كانط بالنزعة الإنسانية[١]، في حين أن الإنسان في فكر العلامة الطباطبائي وإن كان يحظى بمكانة مميّزة في سلسلة الكائنات، ولكنه في الوقت نفسه فقير بالذات، ومَدين في وجوده وفكره إلى الذات الإلهية. وهذه النقطة الجوهرية تؤدي إلى نتائجَ عميقةٍ ومختلفةٍ.

المقالة التالية تمّ تدوينها بقلم الباحث حسن إسلامي وعنوانها (**رسالة كانط والصدق مجرماً**)، وتتضمّن دراسةً نقديةً في غاية الأهمية حول فلسفة الأخلاق لدى كانط؛ فالبنية الأخلاقيّة المفترضة عند هذا الفيلسوف كما هو معلوم لا ارتباط لها بتاتاً بالمشاعر والأحاسيس، أيْ أنّ الفعل الأخلاقيّ برأيه لا يمكن أن يصدر على ضوء مؤثّراتٍ عاطفيّةٍ.

المقالات الخمسة الأخرى في هذا الفصل حملت العناوين التالية:

(الدّين الأخلاقيّ عند كانط: وحدة الفطرة والعقل)، (الالتزام الأخلاقي: مباحثة برجسون مع كانط)، (الأخلاق الكانطية منقودةً من الشرق: مثالية توفيق الطويل المعدّلة أنموذجاً)، (مطارح كانط بين سبيل الإلحاد ومسلك الإيمان العقلي)، (في المتاهة الكانطيّة، محاولة في نقد القانون الأخلاقي الكانطي).

المقالة الأخرى المعنونة (**نقد شيلر لعلم النفس الأخلاقيّ لدى كانط: مصالحة العقل العملي مع أخلاقيات الفضيلة**): كما هو ظاهرٌ من عنوانها، يتمحور موضوعها حول النقد

---

1. Humanism

الذي ساقه أحد أبرز روّاد المدرسة الرومنطيقيّة الألمانيّة على منظومة كانط الفكريّة، ألا وهو **فريدريك شيلر** الذي تطرّق إلى نقد المبادئ الأخلاقيّة الكانطيّة التي لم تُعِر أهميةً للتجربة رغم دورها المؤثّر في السلوك الأخلاقيّ؛ فإيمانويل كانط برأيه سلك نهجاً صائباً حينما سعى إلى وضع قانونٍ أخلاقيٍّ عامٍّ وشموليٍّ، ولم يخفق في نظريته التي أكّد فيها على أنّ إرادة الفاعل الحرّة تُعدّ بينةً أساسيّةً لسلوكه الأخلاقيّ؛ إلا أنّ مقترحاته وأطروحاته التي استعرضها في هذا المضمار لا يمكن أن تثمر نتائجَ عمليّةً لكونها انتزاعيّةً وعاريةً من الانفعالات الحسّية.

(**النقد الهيجلي لكانط: دحض التجريبيّة والأمر المطلق**) عنوان مقالة الباحثة الأميركيّة **سالي سِجويك** تسلّط فيها الضوء على أبرز مناطق السجال الخفيّة التي أطلقها هيغل ضد كانط والتي من خلالها نشأت مدارسٌ ومذاهبٌ وتيّارات سيكون لها أثر لاحق وجوهري في تأسيسات ما بعد الحداثة.

الباحث بول جوير بصفته واحداً من أبرز المفكّرين المعاصرين الذين تطرّقوا إلى دراسة وتحليل منظومة كانط الفكريّة، دوّن مقالةً تحت عنوان (**نقد هردر لعلم الجمال عند كانط: اللعب الحرّ والسعادة الحقيقية**) سلّط الضوء فيها على النّقد الثالث، أي الذي ساقه الفيلسوف هردر - أحد روّاد **المدرسة الرومنطيقيّة الألمانيّة** - على مبادئ علم الجمال المطروحة من قبل كانط.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ علم الجمال طُرح لأوّل مرّةٍ على طاولة مباحث علم الفلسفة بشكلٍ مستقلٍّ من قبل الفيلسوف الألماني **ألكسندر جوتليب بومجارتن**، وهو من جملة العلوم التي تطرّق كانط إلى طرح نظرياتٍ حولها؛ ومن هذا المنطلق بادر هردر إلى نقدها معتبراً اتّباعه أسلوب من سبقه في نقد مبادئ العلم المذكور ضمن ما يسمّى بـ «**النقد الثالث**»، خاطئاً من أساسه، ناهيك عن كونه عقبةً أمام الباحثين بحيث يحول دون معرفتهم بدور الحواسّ في التجربة الحسّية.

و المقالة الأخير المعنونة (**معيار القانون الأخلاقي عند إيمانويل كانط عرض ونقد**) من الباحث محمد ناصر الذى يعتقد أنّ في وجه كل المذاهب الأخلاقيَّة التي تجعل الحكم

الأخلاقي قائما على أساس موصليته إلى غاية ما، سواء كانت اللذة أم السعادة أم الكمال أم رضا الله، برز إيمانويل كانط كرافض لكل أخلاق غائية، بل رافضا تسمية القانون العملي المبني على أساس تحقيق غاية ما بأنه قانون أخلاق، جاعلا الغائية، الحد الذي يكف معه القانون عن كونه أخلاقيا؛ لأنَّ مناط أخلاقيته، هو بكونه يجعل القيام بالواجب كداعٍ أساسي وراء القيام بالفعل أو الترك، بمعزل عما يترتب على ذلك الواجب. يسعى هذا المقال إلى عرض هذه الرؤية ونقدها.

الفصل الثاني: إيمانويل كانط و الحداثة

الفترة التي عاصرها إيمانويل كانط بين القرنين السابع عشر والثامن عشر عُرفت بـ **عصر التنوير**[1] والسبب في ذلك أنّ النهج العقلي في تلك الآونة بلغ ذروته القصوى، حيث اُعتُبر العقلُ الوسيلةَ والمعيارَ الارتكازي للمعرفة البشرية؛ ويمكن القول أنّ الحركة التنويرية ظهرت إثر الإنجازات العلمية الكبيرة التي تحقّقت خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، فخلال هذه الفترة أصبح العقل مرجعاً علميّاً أساسيّاً ومصدراً للتشريع بشكلٍ حصريٍّ لدرجة أنّ جميع المعتقدات والمدارس الفكرية التي لم تكتسب مشروعيتها منه كانت ترفض وتجرّد نظرياتها من الحجّية، لكون الرؤية العقلانية باتت آنذاك صاحبة القول الفصل في كلّ سلوكٍ ونظريةٍ. ومن جانبٍ آخر فالعقل بعد أن أصبح بمثابة منهجٍ وقاعدةٍ في جميع العلوم التجريبية، وجب الاعتماد عليه كمرتكزٍ أساسيٍّ في سائر المعارف ولزم اتّخاذه أسوةً.

الحداثة تبلورت في هكذا ظروف، ثمّ بلغت الذروة في عهد الفيلسوف الألماني فردريك هيغل، ولا نبالغ لو قلنا أنّنا لا يمكن أن نفهم حقيقتها دون معرفة المبادئ الفكرية التي تبنّاها إيمانويل كانط؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكلام حينما يدور حول عصر الحداثة أو العهد الجديد، فليس المقصود من ذلك الحداثة الزمانية ولا يراد منه تمييز هذه الفترة عن فترة القرون الوسطى، بل هذا الوصف يضرب بجذوره في التغييرات الجذرية التي حدثت على صعيد الرؤية المتبنّاة حول الإنسان والمكانة العليا التي حظي العقل بها؛ ومن ثمّ تألّق

---

1. Aufklärung

نجم كانط في رحاب الثورة الفكرية الكوبرنيكية ليطرح نظرياته الشهيرة بحيث أصبحت له كلمته على الساحة الفكرية.

المقالة الأولى لإيمانوئيل كانط (**الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبها**) المدوّنة بقلم الباحث خضر أ. حيدر، حيث سلّط الضوء فيها على نظريات هذا الفيلسوف الغربي باعتباره واحداً من روّاد حركة التنوير الفكري والعصر الحديث، وفي هذا السياق طرح مواضيع البحث ضمن ثلاث مراحل فكرية شهدتها حياته، وهي كالتالي:

المرحلة الأولى: النزعة العقلية.

المرحلة الثانية: اليقظة من غفلة الدوغماتية التي طغت عليه بعد أن تأثّر بنظريات ديفيد هيوم.

المرحلة الثالثة: النشاطات النقدية.

الجدير بالذكر هنا أنّ المرحلة الثالثة من حياة كانط هي المحور الأساسي في هذه المقالة، حيث سيقت للبحث والتحليل على ضوء انطلاق عصر النهضة والحداثة.

الباحث رضا كَندمي ضمن مقالته التي دوّنها تحت عنوان (**الجذور العلمانية في فلسفة إيمانويل كانط**) سلّط الضوء على النزعة المادّية العلمانية في فلسفة كانط،

المقالة الثالثة عنوانها (**حدود الرؤية الحداثية إلى العالم عند إيمانوئيل كانط ونقدها**) وهي مدوّنة بقلم المنظّر الفلسفي في عصر الحداثة الباحث نصر الدين سرايي، حيث ارتكزت مباحثها على أصول ومبادئ فلسفية في إطارٍ نقدي.

والباحث أحمد عبد العظيم عطية في مقالته (**كانط وفلاسفة ما بعد الحداثة: دوّامات التأويل**) اعتبر كانط أوّل معلّمٍ للحداثة، وعلى ضوء هذه الأطروحة تطرّق إلى شرح وتحليل مدى تأثيره على الفكر الفلسفي للمفكّرين الذين تلوه، وبهذا الأسلوب وضّح الطابع العامّ لإيديولوجيا الحداثة.

التحرير

الفصل الأول: فلسفة الأخلاق

حلّ النسبويّة الأخلاقيّة في فلسفة كانط وصدر المتألّهين[1]

رضا أكبريان، حسين قاسمی، محمد محمدرضایی، حسين هوشنكى

تتضمّن هذه المقالة دراسةً تحليليّةً مقارنةً حول مسألة «النسبويّة الأخلاقيّة» في فلسفة إيمانويل كانط والحكمة المتعالية لصدر المتألّهين، والإجابة عن السؤال التالي هو محور البحث فيها: هل إنّ القيم تتغيّر مع مرور الزمان وبإرادة الإنسان، أو إنّها حقائق إيديولوجيّة شاملة تتجاوز نطاق الزمان والمكان؟

تطرّق الباحثون في بادئ المقالة إلى تعريف النسبيّة في الفعل والتي تعرف باسم «النسبويّة الأخلاقيّة» وذلك ضمن ثلاثةِ محاورَ أساسيّةٍ، هي وصفيةٌ وفي ما وراء الأخلاق وقانونيّةٌ؛ ثمّ قاموا بإجراء دراسةٍ مقارنةٍ بين الأصول الفلسفية لكلٍّ من كانط وصدر المتألّهين - رغم وجود اختلافٍ بين متبنّياتهما الفكرية على صعيد الأصول والمباني الفلسفيّة - حيث ذكروا آراءهما في ما يخصّ العقل العمليّ الذي هو في الواقع منشأ الأحكام الأخلاقيّة. بعد ذلك سيق البحث نحو بيان الأحكام المتعلّقة بالفعل والتي يعتبرها هذان الفيلسوفان من الشؤون الأخلاقيّة شريطة أن تكون صادرةً من العقل فحسب ولا من أيِّ مصدرٍ آخرَ، وهو ما عبرّ عنه كانط باستقلاليّة العقل؛ والاختلاف بينهما أنّ صدر المتألّهين في مقدّماته الفلسفيّة اعتبر الارتباط بين المحسوسات لدى صدور الأحكام الأخلاقيّة من قبل العقل العمليّ، متقوّماً على مبدأ كونها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، وهو ما يحفظ وجود الإنسان.

---

١ . المصدر: رضا أكبريان، حسين قاسمي، محمّد محمّد رضائي، حسين هوشنكي(مولفون)، «**حل معضل نسبيت گرايى اخلاقى در فلسفهى كانت و ملاصدرا**»، ***مجلة «فلسفه وكلام اسلامي»***، الإصدار الخامس والأربعون، العدد الأوّل، ٢٠١٢ م، ص ١٤٥ - ١٧٠، ايران، طهران.

تعريب: أسعد مندي الكعبي

المسألة الأساسيّة في فلسفة كانط أنّه سعى إلى إقرار أحكامٍ تتّصف بميزتين أساسيّتين، هما الضّرورة والكلّيّة؛ وهذا ما راود هاجسه بالنسبة إلى أحكام العقل العمليّ، لذلك عرّف الإنسان بمثابة كائنٍ مريدٍ وعاقلٍ، إذ أراد من ذلك رفع شأنه الوجوديّ وإدراجه إلى جانب الله تعالى بفضل الميزتين المشار إليهما، وأيضاً أراد إثبات كونه منجّزاً مطلقاً لا يقيّده شرطٌ[1] ما يضمن تحقّق الأحكام الضروريّة والكلّيّة في حيطة الأخلاق.

وأمّا العقل العملي حسب مبادئ الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين والتي هي امتدادٌ للمسيرة الفلسفيّة الإسلاميّة، فهو على صعيد الأحكام الأخلاقيّة مكلّفٌ بإصدار الأحكام الجزئية، وهذا يعني أنّ الإنسان حينما يتحرّك بتوجيه محرّكٍ يسوقه إلى جهةٍ معيّنةٍ، يجب على العقل العمليّ حينئذٍ إصدار حكمٍ كلّيٍّ ضروريٍّ رغم تعدّد الحواسِّ. أضف إلى ذلك، فالكثير من الفلاسفة المسلمين أكّدوا على كون العقل ذا قابليةٍ أوسعَ نطاقاً من المعرفة بالموجودات بحيث يشمل القضايا الإلزاميّة أيضاً ما يعني أنّ العقل العمليّ حينما يقرّ كلّ حكمٍ جزئيٍّ، فهو يبحث عن حقيقةٍ ذاتيّةٍ ثابتةٍ من وراء ذلك.

الإنسان حسب رأي كانط يرد في عرضة الأمور الذاتيّة على ضوء الأمر المنجّز المطلق اللامشروط، لذلك لا يمكنه اجتياز نطاق الزّمان والمكان إلا بالاعتماد على الأحكام المرتبطة بهذا الأمر، ومن ثمّ يلج في نطاق الأحكام الأخلاقيّة المطلقة؛ وعلى هذا الأساس يمكننا عندئذٍ - برأي كانط - الحديث عن الغاية التي تضمن اعتبار هذا الأمر التّنجيزيّ خيراً متعالياً.

الأحكام الأخلاقيّة من وجهة نظر صدر المتألّهين تتّصف بكونها إيديولوجيا عامّةً من منطلق أنّها متقوّمةٌ على مبدأ دوام الملكات النّفسانيّة ونظراً لعدم تغيّرها، إذ إنّ الإنسان بصفته كائناً جامعاً فهو يشمل جميع مراتب الوجود، ومن ثمّ فهذه الإدراكات الجزئيّة للعقل العمليّ تعتبر حقائقَ وجوديةً ذاتَ مرتبةٍ أعلى.

التحرير

******

ملخّص المقالة

لو تتبّعنا أوضاع المجتمعات البشرية بشتّى مشاربها الفكريّة، لوجدنا السلوكيّات الأخلاقيّة فيها جاريةً على نسقٍ مختلفٍ من الناحيتين الفرديّة والجماعيّة، فكلّ فعلٍ أخلاقيٍّ عادةً ما يكون مرتبطاً بالظروف والتطوّرات التي تطرأ في أحد المجتمعات حسب مقتضيات الزمان والمكان وتنوّع حاجة البشر.

---

1. Categorical Imperative

ومن هذا المنطلق فالسؤال التالي يطرح نفسه: هل إنّ الأخلاق تُعدّ أمراً نسبيّاً أو مطلقاً؟

محور البحث في هذه المقالة هو الإجابة عن السؤال المذكور على ضوء المنظومة الفكرية للفيلسوفين الغربي **إيمانويل**[١] **كانط** والمسلم **صدر الدّين الشيرازي** الملقّب بـ «**صدر المتألّهين**» و«**ملا صدرا**»،[٢] فكلّ واحدٍ منهما طرح نظريّاتٍ فلسفيةً تختلف عمّا طرحه الآخر، وكلاهما تطرّق إلى البحث والتحليل حول واقع الأخلاق من حيث النسبيةُ والإطلاقُ، والنقطة المشتركة بينهما أنّهما اعتبرا الأخلاق منبثقةً من العقل العمليّ، وهذه الأطروحة يراد منها إثبات مسألة خلود الإنسان وتفنيد قول من قال بأنّ الأخلاق أمرٌ نسبيٌّ.

إيمانويل كانط اعتبر أنّ القانون الأخلاقيّ والعقلانيّة العمليّة المحضة للإنسان متّسمان بالكلّيّة والشموليّة، ورأى أنّ الإنسان ينال الخلود لكونه جزءاً من عالم العقل والحقائق الفطريّة المطلقة.

ملاّ صدرا اعتبر الإنسان كوناً جامعاً يدرك الحقائق الكلّيّة من النّاحية النّظريّة، ويدرك جزئيّات الأفعال من النّاحية العمليّة؛ ورأى أنّه ينال الخلود على ضوء مبدأ تجرّد الذهن ووحدته الذاتية -الشخصية - ومختلف ملكاته النفسانيّة.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو شرح وتحليل آراء هذين الفيلسوفين في ما يتعلّق بالنظريات الأخلاقيّة لحلّ إشكاليّة النّسبويّة الأخلاقيّة، وذلك وفق منهج بحثٍ تحليليٍّ مقارنٍ.

أوّلاً: مدخلٌ إلى الموضوع

معالم الاختلاف بين السّلوكيّات البشريّة في شتّى المجتمعات قد اتّضحت في عصرنا الرّاهن أكثر من أيّ وقتٍ مضى إثر التطوّر الكبير على صعيد عِلْمَيِ الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى جانب اتّساع رقعة العلاقات الاجتماعيّة والدوليّة، والأمثلة على ذلك كثيرةٌ ولا حصر لها، فعلى سبيل المثال يُنبذ سكنة النواحي المحاذية للقطب الشمالي -

---

١. إيمانويل كانط، فيلسوف ألماني (١٧٢٤م - ١٨٠٤م).

٢. هو صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، ملقّب بملا صدرا، فيلسوف إيراني (٩٨٠هـ - ١٠٥٠هـ).

الإسكيمو - الطاعنين في السنّ ويُتركون في العراء حتّى يقضيَ البرد القارس عليهم، وذلك حينما يفتقدون القدرة على إعانة ذويهم ويصبحون عالةً عليهم؛[١] لكنّنا لا نشهد سلوكاً كهذا بين سائر المجتمعات البشريّة. ومثالٌ آخرُ على اختلاف السّلوكات الاجتماعيّة، أنّ إحدى القبائل الهندية تفرض على الأبناء أكل لحم آبائهم حينما يموتون، وبعض اليونانيّين يحرقون أجساد الموتى[٢].

وربمّا يكون أوضح مثالٍ على الاختلاف بين البشر والذي يمكن لكلّ إنسانٍ أن يراه مرأى العين، هو نمط الثيات واللغة والعلاقات الاجتماعيّة، فكلّ قومٍ في كلّ بلدٍ ومدينةٍ لديهم أعرافهم وتقاليدهم الخاصّة على هذا الصعيد.

لا يختلف اثنان في أنّ التطوّر التقنيّ الذي شهده البشر في العصر الحديث كان وما زال سبباً في تغيير السلوكيات الأخلاقيّة ولا سيّما في البلدان المتطوّرة، فقبل عدّة عقودٍ من الزمن كانت حقوق المرأة أقلَّ بكثيرٍ من حقوق الرجل ومعظمُ الأعمال مقتصرةً على الذكور فحسب، ولكن شيئاً فشيئاً تغيرّت هذه الحالة ليتكافأ الجنسان بالحقوق وتلج المرأة مضمار الحياة المهنيّة جنباً إلى جنبٍ مع الرجل.

هذه مجرّد نماذجَ بسيطةٍ وواضحةٍ على السّلوكيات الأخلاقيّة التي تختلف باختلاف المجتمعات البشرية، ولا شكّ في أنّ القيم الأخلاقيّة تختلف باختلاف الفرد والمجتمع، ناهيك عن أنّها تختلف باختلاف الفئات العمرية وتتنوّع بتنوّع متطلّبات البشر؛ وهذا الموضوع لا يُعدّ طرحاً جديداً، وإنّما يضرب بجذوره في الفكر الإغريقي القديم، فالسوفسطائيّ الشهير بروتاجوراس[٣] فصل بين القوانين الأخلاقيّة والطبيعية من خلال طرحه فكرةَ مركزيّةِ الإنسان وإنكاره النزعةَ الإطلاقية التي تبنّاها الفلاسفة الأوائل، حيث اعتبر القانون الأخلاقيّ عقداً اجتماعيّاً؛ كما أنّ نظرية الحكيم أرسطو، التي أثبت فيها كون الأخلاق منبثقةً من العقل العملي باعتبار أنّ العمل له ارتباطٌ مباشرٌ بحقيقة الخير، تُعتبر ردّاً

---

1. Freuchen, Peter, ***Book of the Skimos***, New York Fawcett, 1961, ch. 5.
2. Herodotus, ***The Histories***, translated by Aubrey de selincourt, revised by A.R. Burn, Pengun books, 1972, p. 219.
3. Protagoras

جازماً على من يدّعي نسبيّة الأخلاق[١]. هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع قد طُرح أيضاً في القرون الوسطى، فبعض الفلاسفة من أمثال **يوهانز سكوتوس** و**وليام أوكامى** نسبا الأخلاق إلى الأوامر الدينية؛ وكذلك **القدّيس توما الأكويني** طرح نظرية العقل السليم الذي يُصدر أحكاماً تتناغم مع الإيمان والأحكام الدينية؛ وكلّ هذه المواقف يمكن اعتبارها ردود أفعالٍ مقابل **النزعة النسبية**[٢].

وأمّا في الأوساط العلميّة الإسلاميّة، فقد طرح هذا الموضوع للبحث والتحليل من قبل الأشاعرة والمعتزلة ضمن النقاشات التي جرت حول مسألتَي الـحُسن والقُبح بشكلٍ يتناسب مع التعاليم الدّينيّة؛ حيث اعتبر المعتزلة العقل وديعةً إلهيّةً يمكن للإنسان من خلالها تشخيص كلّ عملٍ حسنٍ أو قبيحٍ، بينما الأشاعرة ذهبوا إلى القول بكون المشيئة الإلهية هي المعيار في ذلك.

إذاً، النسبية في النظريتين الإسلاميتين المذكورتين إمّا أن تكون منبثقةً من العقل البشريّ المحض أو من المشيئة الإلهيّة البحتة، ولكن في مقابل ذلك بادر الحكيم ابن سينا إلى طرح نظريّةٍ أخرى خارجةٍ عن نطاق مبالغة الأشاعرة والمعتزلة في آرائهما، حيث تتقوّم على نسبة الفهم البشريّ إلى مضمارين هما النّفس والعقل، وهو ما يُعبرَّ عنه بالعقل النظريّ والعقل العمليّ المرتبطين بالعقل الفعّال.

في عصرنا الراهن، وبعد ظهور المباني الفلسفيّة التّحليليّة، تشعّبت النزعة النسبويّة إلى العديد من الفروع ما أدّى إلى طرح العديد من التعاريف لها، ومحور الاختلاف في هذه التعريفات هو ما إن كانت النسبويّة معرفةً أو فعلاً، ففي الصورة الأولى يطلق عليه نسبية معرفية، وفي الصورة الثانية يُطلق عليها نسبية أخلاقية.

---

١. أرسطا طاليس، *أخلاق نيكو ماخس* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: السيّد أبو القاسم بور حسيني، منشورات جامعة طهران، إيران، طهران، ٢٠٠٢ م، ص ٩٦.

٢. فردريك كوبلستون، *تاريخ فلسفه* (باللغة الفارسية)، الجزء الثاني، ترجمه إلى الفارسية: إبراهيم دادجو، منشورات (علمي وفرهنكي)، إيران، طهران، ١٩٩٩ م، ص ٦٩١.

طرح الباحثون حول النسبويّة الأخلاقيّة العديد من التعاريف وتحدّثوا عن مختلف معالمها في إطار نقاشاتٍ علميّةٍ ودينيّةٍ، فقد اعتبرها البعض ناجمةً عن اختلاف الثّقافات والتّقاليد، فيما ذهب آخرون إلى القول بكونها منبثقةً من التجربة الأخلاقية، بينما هناك من قال أنّها عقدٌ اجتماعيٌّ، وصوّرها غيرهم بهيئة الذاتانية[١] وقد تمّ تقسيمها من قبل البعض إلى نسبويّةٍ وصفيّةٍ وماوراء أخلاقيّةٍ وطبعيّةٍ؛ فمن منطلق كونها وصفيّةً، يجب حينئذٍ للمعتقدات والأصول الأخلاقيّة للفرد والمجتمع أن تختلف عن بعضها، بل قد تصل إلى مستوى التّضادّ؛ ومن حيث كونها ماوراء أخلاقيّةٍ يصبح من المستحيل تقييم المبادئ الأخلاقيّة وفق أحكام العقل؛ وأمّا من جهة أنّها طبعيةٌ فهي يجب أن لا تتقيّد بأيّ إلزامٍ أخلاقيٍّ[٢].

لو استقصينا الحقائق حول الموضوع، لوجدنا عاملين أساسيّين قد يموّهان الحقيقة على البعض ليتصوّروا أنّ الأخلاقَ أمرٌ نسبيٌّ، وهما:

الأوّل: الاختلافات الفرديّة والاجتماعيّة.

الثاني: مرور الزمان.

الاختلافات الموجودة بين البشر والمجتمعات تستدعي التساؤل عمّا إن كانت الأخلاق متقوّمةً على متطلبات الفرد والمجتمع أو أنّها عبارةٌ عن إيديولوجيا عامّةٍ غير مقيّدةٍ بوعاءٍ محدّدٍ؛ كما أنّ التغيير الزمني وتنوّع حاجة البشر تستدعي التساؤل عمّا إن كانت الأخلاق متقوّمةً على حاجة البشر حاليّاً ومستقبلاً، أو أنّها عبارةٌ عن حقيقةٍ خالدةٍ.

محور البحث في هذه المقالة هو بيان التفاصيل المرتبطة بالتساؤلين المذكورين وطرح إجابةٍ شافيةٍ عنهما، والمرتكز فيها هو إثبات كون الأخلاق تمثّل إيديولوجيا دائمةً بحيث يتمّ على أساسها تعيين وظائف الفرد والمجتمع وشتّى المتطلّبات الطبيعية للبشر في كافّة الظروف الزّمانيّة والمكانيّة.

---

1. Subjectivism

٢. وليام كي. فرانكنا، *فلسفه أخلاق* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: هادي صادقي، منشورات طه، إيران، قم، ٢٠١٠ م، ص ٢٢٨.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الموضوع طُرح للبحث والنقاش في الأوساط العلمية الإسلاميّة المتأخّرة تحت عنوان «**القيم الثابتة والمتغيّرة**»، وكلّ باحثٍ ومفكّرٍ دافع عن شموليّة الأخلاق ودوامها حسب متبنّياته الفكرية وتوجّهاته الخاصّة، ومن جملتهم الشيخ الشهيد مرتضى المطهّري الذي طرح نظريّةً قوامها آراء أستاذه العلامة محمّد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان، وترتكز على مبدأ أنّ كلّ إنسانٍ له ذاتٌ سفليّةٌ وأخرى علويّةٌ، فهو في ذاته السفليّة يمتلك أخلاقاً طبيعيّةً متغيّرةً، وفي ذاته العلوية تتحلّى أخلاقه بصورةٍ شموليةٍ دائمة[١].

يتّضح لنا ممّا ذُكر أنّ النسبية الأخلاقيّة لها جذورٌ تأريخيّةٌ مديدةٌ في المدرستين الإسلاميّة والغربيّة على حدٍّ سواءٍ، وهذا الأمر من شأنه أن يكون منطلقاً لإيجاد تناسقٍ بين مختلف مناهج البحث المعتمدة في هاتين المدرستين الفلسفيّتين المختلفتين في الأصول والمبادئ، وذلك بأسلوبٍ مقارنٍ أو عبر جمع شتات الرؤى المطروحة؛ ولكن قد يتساءل البعض هنا قائلين: إن أردنا التنسيق بين المدرستين الفلسفيتين الإسلاميّة والغربية، فهل من الممكن القيام بذلك عبر إجراء بحثٍ مقارنٍ بين نظريات إيمانويل كانط وملاّ صدرا؟

في بادئ الأمر قد يبدو من المستحيل بمكانٍ المقارنة بين آراء هذين العلمين على صعيد أطروحاتهما الأخلاقيّة، إذ إنّ **الحكمة الصدرائيّة المتعالية** مرتكزةٌ على المعرفة الحكيمة للوجود وكُنه الكائنات على أساس العلم الحضوريّ، في حين أنّ فلسفة كانط النقديّة المنبثقة من الثورة الكوبرنيكية، مرتكزةٌ على أساس معرفة المحسوسات عن طريق التجربة وتخطئة آراء العقل الخالص - المحض -؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ جزئيّات المنظومتين الفلسفيّتين لهذين الفيلسوفين متباينةٌ مع بعضها، فكلّ واحدٍ منهما حاول وضع قواعدَ ثابتةٍ لبيان حقيقة الأخلاق والحفاظ عليها من الضمور والاضمحلال إثر اعتبارها أمراً نسبيّاً من قبل البعض، حيث كان مرتكزهما الأساسيّ في هذا المضمار هو مكانة الإنسان المرموقة في عالم الوجود؛ فأحد مكامن الاشتراك بينهما هو اعتبار الإنسان كائناً مبدعاً وفاعلاً أساسيّاً

---

١. مرتضى مطهّري، ***فلسفه أخلاق*** (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، إيران، طهران، ١٩٩٤ م، ص ١٧٢.

في الكون، وقد استنتج كانط هذه الميزة من بنية الإنسان الذاتيّة، بينما استنبطها ملاّ صدرا من مبدأ الحركة الجوهريّة وقاعدة اتّحاد العاقل مع المعقول؛ وهذا الاشتراك في وجهات النظر تترتّب عليه نقطة اشتراكٍ أخرى تتمحور حول سلوك الإنسان، ألا وهي طبيعة العقل العمليّ ودوره الفاعل في إنشاء الأوامر الأخلاقيّة.

بناءً على ما ذُكر، حتّى وإن اختلف هذان الفيلسوفان في توجّهاتهما العقلانيّة من حيث المبدأ، لكنّهما يتّفقان عمليّاً على عظمة شخصيّة الإنسان ودورها الفاعل في السلوكيات التي تصدر منه، لذا يمكن الاعتماد على هذا الجانب لإجراء بحثٍ مقارنٍ قوامه أصولٌ عقليّةٌ متناسقةٌ وما يسهّل من إجراء هذا البحث أنّ كلا الفيلسوفين لديهما جذورٌ فكريّةٌ تأريخيّةٌ مشتركةٌ، فملا صدرا تبنّى آراءه الفلسفيّة متأثّراً بأعلام المدرسة الفلسفية الإغريقية ولا سيّما أرسطو وأفلاطون، وكذلك تأثّر بالمدرسة الفلسفية الإسلاميّة وبالأخصّ نظريّات الحكيم **ابن سينا**، حيث أبدع في عالم الفلسفة بعد أن تخصّص في شتّى المباحث العقلية اعتماداً على قابلياته الكلامية والقرآنيّة والحديثيّة التي فاق بها غيره، وتمكّن إثر ذلك من طرح نظريّاتٍ جديدةٍ لم يسبقه في طرحها أحدٌ.

إيمانويل كانط هو الآخر تأثّر بأسلافه، فقد انتهل فكريّاً من نظريّات فلاسفة المدرسة الإغريقية ولا سيّما أرسطو وأفلاطون، وبدا هذا التأثّر جليّاً في بعض مؤلّفاته، إذ قال أنّه يروم طرح النظام المعقول والمحسوس لفلسفة أفلاطون في إطارٍ جديدٍ يتمّ من خلاله تقييد معرفة الإنسان بالقضايا الحسّيّة فحسب، بدلاً عن جعلها حكراً على الأمور العقليّة، ومن ناحيةٍ أخرى تأثّر بوجهات نظر أرباب الكنائس بعد أن نسب الأوامر الأخلاقيّة إلى إرادة الله سبحانه وتعالى؛ وخلال مسيرته الفكريّة أصبح أنموذجاً للثورة الكوبرنيكية في الأخلاق ولكن وفق أطروحات أسلافه.

تفاصيل البحث في هذه المقالة أساسها رؤية هذين الفيلسوفين بالنسبة إلى الدور الفاعل الذي يفيه الإنسان في عالم الوجود، وبيان آرائهما حول واقع العقل العمليّ والحقائق الأخلاقيّة؛ وذلك بهدف وضع حلٍّ للمشكلة الناجمة من اعتقاد البعض بنسبويّة الأخلاق، ومن هذا المنطلق اقتضت الدراسة أن يُطرح الموضوع وفق أسلوبٍ تحليليٍّ

مقارنٍ، لذا بادر الباحثون في بادئ الأمر إلى تعريف العقل العمليّ وبيان دوره في الفهم الأخلاقيّ لأفعال الإنسان وفق رأي كانط وملا صدرا، ومن ثمّ تطرّقوا إلى شرح وتحليل شتّى جوانب الموضوع على ضوء نظرّيتَيْ شموليّة الأخلاق ودوامها.

ثانياً: نشأة الأخلاق في رحاب العقل العملي

بما أنّ المدرستين الغربية والإسلامية توكلان جميع السلوكات الإنسانيّة إلى مبادئ العقل العمليّ، لذا يجدر في المقام وقبل الخوض في بحثنا المقارن، بيان المراد من العقل العمليّ والإشارة إلى مكانته المعرفيّة وطبيعة ارتباطه بالعقل النظريّ.

إيمانويل كانط عاصر مجتمعاً طغت على أوساطه العلمية نظريات مدرستين فلسفيّتين إحداهما ترفع راية النزعات العقلية بإشراف غوتفريد لايبنتز، والأخرى تتبنّى النزعات التجريبية تحت مظلّة ديفيد هيوم؛ وحسب مبادئ المدرسة العقلية يمكن للإنسان فهم الحقائق الماورائيّة بشكلٍ نظريٍّ اعتماداً على المبادئ الفطرية العامّة، وهذا الإدراك له تأثيرٌ على العقل النظريّ والسلوك الأخلاقيّ أيضاً. وأمّا حسب مبادئ المدرسة التجريبية، فإنّ إدراكاتنا النظريّة تتحقّق على أساس انطباعاتنا الحسّية، لذا فهي تعتبر العقل مجرّد مصدرٍ للمعرفة السطحيّة، حيث يمكن من خلاله فهم معاني الكلمات والعبارات، وعلى هذا الأساس تعتبره عاجزاً عن إدراك الحقائق؛[١] وهذه الرؤى منبثقةٌ من نظريات ديفيد هيوم، فقد أثّرت عمليّاً على واقع الأخلاق في المجتمعات الغربيّة، حيث زالت المعايير العقليّة والماورائيّة من الأخلاق في المنظومة الفكرية لتلك المجتمعات لتحلّ محلّها النزعة التّجريبيّة والتوجّهات العامّة.

رواج أفكار لايبنتز وهيوم في عصر كانط تمخّض عنها ظهور العديد من التوجّهات الفلسفيّة حول الأخلاق في تلك الديار، مثل النزعة العقلانية والشّهوديّة والنسبوية، وكلّ هذه التوجّهات همّشت المبادئ الأخلاقيّة الأصيلة وجعلتها تدور في فلك الشّكوكيّة

١. روجر سكورتن، *كانت* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: علي بايا، منشورات (طرح نو)، إيران، طهران، ٢٠٠٩ م، ص ٤١.

والبطلان؛ وهذه المبادئ حسب الرؤية النسبوية ليست سوى قضايا تجريبيّة تتغيّر مع التحوّلات التي تطرأ على المجتمعات البشريّة وحسب شتّى الظروف البيئيّة والجغرافيّة للفرد والمجتمع، كما أنّها تشهد تغييراً وراثيّاً وتأريخيّاً[١].

لـمّا لاحظ إيمانويل كانط كلّ هذه التيارات الفكرية في مجتمعه، بادر إلى البحث عن إجابةٍ شافيةٍ لسؤالٍ طالما راود ذهنه، وهو: كيف يمكننا الدفاع عن المبادئ الأخلاقيّة الثّابتة وسائر المعتقدات الدّينيّة؟ وعلى هذا الأساس طرح إجابةً دقيقةً وغير مسبوقةٍ بحيث وصفت بأنّها ثورةٌ معرفيّةٌ شاملةٌ، فشمّر عن ساعديه ليطلق مشروعه الفكريّ المرتكز على نقاشاتٍ نقديةٍ، وقد بدأ من العقل النظريّ ليعمّم الموضوع شيئاً فشيئاً ليشمل البنية المعرفيّة للبشر من أساسها وفي جميع جوانبها النظريّة والعمليّة، فقد قال في كتابه الشهير «**نقد العقل الخالص**»:

إنّ عصرنا هو عصر النقد، وكلّ شيءٍ فيه ينبغي أن يخضع للفحص النقدّي[٢].

نستشفّ ممّا ذُكر أنّ هذا الفيلسوف يعتقد بضرورة إخضاع جميع القضايا إلى أحكام العقل، بما فيها الدّين والعقل نفسه؛ فنقد العقل لقضاياه الذاتيّة من شأنه أن يضع حلاًّ لكلّ ما يُطرح من استفساراتٍ حوله، وذلك بالاعتماد على الأصول العقليّة الثّابتة والمتّفق عليها بين العقلاء، ويمكن استنباط هذه الأصول بواسطة العقل ذاته مع لحاظ جميع الجوانب المعرفيّة المحضة المكنونة فيه مسبقاً.

اعتبر كانط مشروعه النقديّ بنيةً أساسيّةً للمنظومة الفكرية الماورائية المستقبليّة، وأكّد على أنّ الدوغماتيّة الماورائيّة سببٌ لنقض المبادئ الأخلاقية، كما قال:

إنّنا عاجزون عن الاستفادة من مفاهيم الله والحرّية والخلود بشكلٍ عمليٍّ ما لم نتغاضَ عن الأصول العقليّة اللّامتناهيّة، أي لا بدّ لنا من إنكار المعرفةً كي نفسح المجال للإيمان[٣].

---

١. ستيفان كورنر، *فلسفه كانت* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: عزت الله فولاد وند، منشورات خوارزمي، إيران، طهران، ٢٠٠١ م، ص ٢٧٣.

2. Axii
3. Ibid, Bxxx

بناءً على هذا التّحليل نلمس أنّ كانط رام إجراء تغييراتٍ على التّفسير المتعارف للعقل، فهو يعتبر العقل الخالص[١] أساساً للإدراكات النظريّة والعمليّة في آنٍ واحدٍ؛ وهو يصفه بالخالص أو المحض لكونه يدلّ على أمرٍ مستقلٍّ عن عالم الحسّ والتجربة، أي أنّه يسلبه الجانب التّجريبيّ، ويمكن أن يوصف هذا الأمر بأنّه «أسلوب سلبيّ»؛ ويدلّ أيضاً على أمرٍ منبثقٍ من ذات العقل ويمتاز بالعمومية والضرورة، أي أنّه يضفي إليه الشمولية على نحو الوجوب؛ ويمكن أن يوصف هذا الأمر بأنّه «**أسلوب إيجابيّ**»، وكما قال الفيلسوف **نورمان كيمب سميث**:

> **مقصود إيمانويل كانط من العقل الخالص هو ذلك العقل الذي يمتلك المؤهّلات التي تمكّنه من الاستقلال بذاته عن التّجربة إلى أقصى مستوًى، لذا فهو يوفّر العناصر المسبقة التي تتّسم بالضرورة والعموميّة في ذاتها[٢].**

ولأجل أن ينظّم مسائل العقل النّظريّ، اعتمد كانط على أسلوب المثاليّة الاستعلائية التي يقال على أساسها أنّنا لا نمتلك سوى معرفةٍ مسبقةٍ عن الظواهر، فلا معرفةَ لنا بذاتيّات الأشياء التي تتجلّى في الحرّية وخلود النّفس ووجود الله تعالى[٣] لكون عقلنا لا يمتلك القابليّة على معرفة كُنه الأمور، وكلّ ما نعرفه عنها مجرّد ظواهر ومفاهيم تدور في فلك هذه الظواهر فحسب ولا تمتّ بصلةٍ لذات المعقول.

وكما هو معلومٌ فالظواهر المرتبطة بالتّجربة هي أمورٌ موجودةٌ في عالم الإمكان والتحقّق، بينما ذات المعقول مرتبطةٌ بالفكر المحض بحيث لا يمكن إدراكها عن طريق **التّجارب الحسّيّة**[٤]؛ وعلى هذا الأساس ذهب كانط إلى القول بأنّ مفهوم «**ذات المعقول**» لا يمكن الاعتماد عليه إلا في مجال تحديد نطاق معرفتنا حسب الأسلوب السلبيّ المشار إليه، بينما ليس هناك مجالٌ للاستناد إليه لتحديد طبيعة الأشياء وذاتيّاتها كما هي حقيقتها

---

1. Pure reason
2. Kemp Smith, Norman, ***A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason***, Palgrave Macmillan, 2003, p. 2.

٣. روجر سكورتن، ***كانت*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: علي بايا، منشورات (طرح نو)، إيران، طهران، ٢٠٠٩ م، ص ٧٩.

٤. المصدر السابق، ص ٨٠.

حسب الأسلوبِ الإيجابيِّ المذكورِ؛ وبالتالي لا يصحّ لنا تقسيم الأشياء إلى ظواهرَ وذواتٍ معقولةٍ، كما ليس من الصّواب تقسيم العالم إلى حسّيٍّ وذهنيٍّ حسب الأسلوب الإيجابيّ[١]؛ وثمرة ذلك أنّ كانط جرّد العقل النّظريّ وقابليّاته المعرفيّة من الارتباط بذوات الأشياء، حيث تبنّى فكرة الازدواجيّة بين الفكرة والتجربة.

إذاً، ما هي الصورة التي يطرحها هذا الفيلسوف الغربيّ بالنّسبة إلى العقل العمليّ؟ فهل يعتبره بالميزات ذاتِها التي نسبها إلى العقل النّظريّ؟ وهل أنّ نشاطه العملي متأثّرٌ من جانبه النّظريّ أو من ذات الأمر المعقول أو بما أنّه ذو نشاطاتٍ مشابهةٍ لما يفعله العقل النّظريّ، يكون مصدراً للفعل والقانون العمليّ دون أن يعتمد على المصادر المعرفيّة المتعارفة؟ قال كانط في إجابته أنّ التّعريف القديم والتّقليديّ للعقل هو القدرة على الاستنتاج[٢] وعلى أساس ذلك فعملية التعقّل تقتضي الابتداء بسلسلةٍ من القضايا الأساسيّة والبديهيّة، ومن ثمّ القيام بعمليّة قياسٍ كي تتحقّق النتيجة؛ لذا بما أنّ العقل - وفق هذا التّعريف - لا يمتلك أيّ وجوبٍ أو نهي أخلاقيّ يتّصف بالبداهة العقليّة، فليس من الممكن اعتباره أساساً للاستدلال على المبادئ الأخلاقيّة مما يستوجب إعادة النظر في تعريفه، وهذا ما دعا كانط لأن يطرح تعريفاً جديداً مغايراً لتعريفه التّقليديّ، حيث وصفه بأنّه القدرة على الإدراك[٣]، وفي هذه الحالة يتسنّى له بحدّ ذاته أن يقرّ الواجبات الأخلاقيّة دون الحاجة لأن يرتكز على المقدّمات البديهية[٤]؛ وبذلك يمكن وصفه بأنّه قدرةٌ معرفيّةٌ واحدةٌ لها أداءان مختلفان لا يرتبطان مع بعضهما إلاّ في رحاب العقل الخالص، وعلّق المفكّر الغربيّ باتون على هذا الرأي قائلاً:

إيمانويل كانط يعتقد بأنّ العقل - التعقّل - يتجلّى في النطاق العمليّ المستوى ذاته الذي يتجلّى فيه في النّطاق الفكريّ[٥].

---

1. Kant, Immanuel, ***Critique of Pure Reason***, translated by Paul Guyer and Allen W.Wood, cambridge University press, 1998, p. A 225 / B 311.
2. power of inferring
3. power of cognition
4. H. J. Paton, ***Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy***, London, 1947, Paton, p. 79.
5. Ibid.

وكانط نفسه قال في كتابه «*نقد العقل العمليّ*»:

كلٌّ من العقل العمليّ والعقل النظريّ ناشئ من قابليّةٍ معرفيّةٍ واحدةٍ، فكلاهما انعكاسٌ للعقل الخالص، ويتمّ تحديد الاختلاف بينهما عن طريق مقارنتهما مع بعضهما[١].

نستنتج من جملة ما ذُكر أنّ الاختلاف بين العقل النظري والعقل العملي يتمثّل في كون الأوّل يُعتمد لمعرفة بعض المواضيع التي يمكن للذّهن إدراكها، بينما الثاني مرتبطٌ بالإرادة، وهو يعتبر عاملاً عِلّيّاً لكونه متقوّماً بتلك الأحكام العقليّة الإلزاميّة، ومن ثمّ فهو مكلَّفٌ فقط بسنّ القوانين ولا يُعدّ أساساً لتوفير مادّة الفكر[٢]. وبتعبيرٍ آخرَ، كلٌّ من العقل النظري والعقل العملي يُعتبر أساساً لسنّ القوانين، والفرق بينهما هو أنّ القانون الطبيعيّ في العقل النظريّ مرتبطٌ بطبيعة الأشياء، بينما القانون الأخلاقيّ في العقل العمليّ مرتبطٌ بالتكاليف والإلزامات الأخلاقية[٣].

إيمانويل كانط في إحدى أطروحاته حول الأمر المحقّق الذي عبّر عنه بـ «استقلاليّة الإرادة» استقصى كافّة المصادر المعرفيّة الموجودة في عصره والتي لها دورٌ من قريبٍ أو بعيدٍ على صعيد المعرفة الأخلاقيّة واعتبر التمسّك بها ضرباً من التبعيّة للذّات، وهذه المصادر عبارةٌ عمّا يلي: مذهب اللذّة، النّزعة الأخلاقيّة، الكمال العقليّ، إرادة الله. وقد رفض كلّ هذه المصادر وقال أنّ العقل وديعةٌ إلهيّةٌ لدى الإنسان والمراد الأساسيّ منه هو الحفاظ على الكرامة، وعلى هذا الأساس لا بدّ أن تكون له وظائفُ راقيةٌ تسمو على الغرائز الحيوانيّة؛ وبما أنّ الأخلاق المتعارفة مرتكزةٌ على مصادرَ مشوبةٍ بالنّزوات والرّغبات السيّئة بحيث تجعل الأخلاق ألعوبةً بيد الغرائز، فلا محيص عن طرح تفسيرٍ صائبٍ للعقل العمليّ بحيث يكون منزّهاً من كلّ هذه المصادر، وهو بطبيعة الحال **العقل العمليّ الخالص**[٤]. نستشفّ من هذا التعريف أنّ العقل العمليّ يجب وأن يكون خالصاً - محضاً - لكي تكون

---

1. Kant, Immanuel, ***Practical philosophy***, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University press, 1996, p. 211.
2. Ibid, p 212.
3. Caygill, Haward, ***A Kant Dictionary***, Blacwell, 2000, p 275.
4. Ibid, p. 90.

الأصول الأخلاقيّة فيه فطريّةً كامنةً فيه مسبقاً ما يعني أنّه في غنًى عن التجربة وله أحكامه العامّة الثابتة[1].

تترتّب على ما ذُكر أعلاه ملاحظتان أساسيتان، هما:

١. العقلان النظريّ والعمليّ من وجهة نظر كانط حتّى وإن اُعتُبِرا وجهين للعقل الخالص، لكن لا يوجد أيّ تلاحمٍ معرفيٍّ بينهما، فالعقل النظريُّ مرتبطٌ بالقانون الطبيعيّ والضرورات العلّيّة والتعرّف على طبيعة الأشياء، بينما العقل العمليّ له ارتباطٌ بالقانون الأخلاقيّ ومعرفة الإلزامات ومبدأ إيجاب الإرادة بصفتها علّةً.

٢. المعرفة التي تتحصّل لدينا من العقل العمليّ هي عبارةٌ عن نمطٍ معرفيٍّ غير مرتكزٍ على التجارب الباطنيّة كالتصوّرات والأوهام والمعلومات الموجودة لدينا مسبقاً، كما أنّها ليست مرتكزةً على التجارب الخارجيّة كالبيئة والأسرة والمجتمع، فالعقل العمليّ بهذا المعنى يحصل على معلوماته الإدراكية من خلال إرادة الإنسان الحرّ المستقلّ، لذا فهذه الإدراكات ليست ذاتيّة المنشأ، وبالتالي فهي لا بدّ أن تكون مقبولةً لدى جميع البشر في كلّ آنٍ ومكانٍ.

ملّا صدرا هو الآخر اعتبر القابليات المعرفيّة لدى الإنسان ناشئةً من عقله، فمهما عرّفنا العقل ومن أيّ زاويةٍ نظرنا إليه نجده متلازماً مع العلم ومتواكباً معه[2]، ولكنّ اختلاف وجهة نظره مع أطروحة كانط يكمن في رأيه القائل بوجود ارتباطٍ بين العقل وعالم الكائنات، إذ اعتبر العقل جوهراً مقدّساً وعطيّةً إلهيّةً وكائناً خُلق في عالم الأمر والقضاء بالأمر الإلهي «كُنْ»، وميزته الذاتية أنّه في غنًى عن المادّة[3]. العقل بهذا المعنى يجري في طريقٍ نزوليٍّ بحيث يتنزّل من مقام النّور العظيم الذي هو عين ذات البارئ جلّ وعلا وعين علمه الواسع،

---

1. Kemp Smith, Norman, ***A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason***, Palgrave Macmillan, 2003, p. 2.

٢. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***شرح أصول كافي*** (باللغة الفارسية)، تحقيق: محمّد خواجوي، منشورات معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، إيران، طهران، ٢٠٠٤ م، ج ١، ص ٣٢٤.

٣. المصدر السابق، ص ٣٠٨.

ليبلغ مرحلة الذّات العقليّة التي هي أدنى مرتبةً من ذلك المقام السامي[١]، ولو تتبّعنا آثار هذا هذا الفيلسوف المسلم لوجدناه يؤكّد على عظمة العقل ومكانته الرّفيعة وكأنّه هو الهدف من الخلقة ومن عمران الحياة الدّنيا بأسرها، فقد اعتبر أهل العقل والمعرفة أقطاباً للدّنيا وما فيها[٢]، فقد اعتبر عقلانيّة الإنسان أساساً لشرفه وعظمته لأنّها - كما ذكرنا - تنشأ لديه دفعةً واحدةً في مرتبة العلقة بالله تعالى وبالأمر المحتوم «كُنْ»[٣].

وبشكلٍ عامٍّ فقد أكّد الملّا صدرا على أنّ العقل هو المحور الأساسيّ والمرتكز لنشاط الإنسان الفكريّ وقواه الإدراكيّة والحركيّة، فهو ذو نورٍ يهدي الإنسان إلى الصّواب ويخرجه من ظلمات الجهل والضّلال[٤]، وقد حذا حذو الحكيم ابن سينا حينما قسّم العقل إلى نظريٍّ وعمليٍّ، حيث اعتبرهما قابليّتين نفسيّتين ولكلّ واحدٍ منهما وظائفه الخاصّة، وقال في هذا الصدد:

العقل النظريُّ جزءٌ من علم الإنسان، وهو زاخرٌ بالمبادئ السّامية، والإيمان هو الهدف الوحيد منه، بينما العقل العمليّ جزءٌ من عمل الإنسان، وما فيه من ثروةٍ فكريةٍ وعلميّةٍ دليلٌ جليٌّ على أنّ الهدف منه هو الطاعة والإعراض عن ارتكاب المعاصي إلى جانب التحلّي بالخلق الحسن ونبذ الأخلاق السيّئة؛ لذا حينما يتحقّق هذان الهدفان بواسطة العقلين النظريّ والعمليّ سوف ينال الإنسان مرتبة القرب الإلهيّ[٥].

وقال في موضعٍ آخرَ:

العقل العمليّ هو المحور الأساسيّ لمبادئ علم الأخلاق، وهو جزءٌ من النفس الإنسانيّة، حيث ينشأ عن طريق الالتزام بما تمليه علينا المعتقدات الدينيّة ومختلف التّجارب التي نكتسبها بشكلٍ تدريجيٍّ على صعيد الفعل والترّك في شتّى السلوكيّات الإرادية التي تصدر منّا.

العقل العمليّ هو منشأ القضايا الأخلاقيّة البديهيّة التي من شأنها أن تكون أساساً لاستنباط القضايا النظريّة الأخلاقيّة في أعمالنا الإراديّة، وعلى هذا الأساس فالنسبة

---

١. المصدر السابق، ص ٤٠٦.

٢. المصدر السابق، ص ٣٤١.

٣. المصدر السابق، ٣٠٨.

٤. المصدر السابق، ص ٢١٢.

٥. المصدر السابق، ص ٢١٥.

الموجودة بين القضايا العقلية البديهية الموجودة في العقل العملي، والقضايا النظريّة المكنونة فيه، هي كالنسبة بين القضايا البديهية والنظرية الموجودة في العقل النّظريّ[١].

هذا الكلام يدلّ على أنّ العقل عبارةٌ عن جوهرٍ إلهيٍّ مستودَعٍ لدى الإنسان بحيث يتجلّى في النّفس الإنسانيّة على ضوء قابليّتين إحداهما نظريّة والأخرى عمليّة، أي العقل النظريّ والعقل العمليّ، وهذان العقلان يحفظان ارتباطهما بمراتب سائر الكائنات عن طريق النفس؛ وتظهر نتاجاتهما على الصّعيد النظريّ تحت عنوان «الحكمة النظريّة» وعلى الصعيد العمليّ تحت عنوان «الحكمة العمليّة».

رؤية ملا صدرا تمتاز عن آراء سائر الفلاسفة المسلمين في أنّه اعتبر الإنسان «جسمانيّ الحدوث روحانيّ البقاء»، وتبدو أهميّة هذا الرأي في ما لو أخذنا بعين الاعتبار ارتباط الإنسان في بادئ حدوثه بالطبيعة والأمور الحسّية، وعليه فهو يطوي مسيرته التكامليّة اعتماداً على عواملَ مشتركةٍ باطنيّةٍ وخارجيّةٍ، فالسِّنخ الأوّل مثل القوّة التصوّرية والتوهّمية والغضبيّة والشهويّة والذاكرة، وأمّا السِّنخ الآخر فهو من قبيل الحواسّ الظاهريّة والبيئة والمجتمع وحتّى العوامل الوراثيّة. لا شكّ في أنّ ارتباط الإنسان بهذين النمطين من العوامل المشتركة، ينمّ عن وجود ارتباطٍ بين العقلين النظريّ والعمليّ باعتبارهما شأنين من شؤون النّفس الإنسانية، وبين العوامل المذكورة وما يترتّب عليها من مقتضياتٍ.

نستنتج ممّا ذُكر أنّ العقل العمليّ يختار مدركاته على أساس رؤيةٍ واقعيّةٍ، وقد أكّد ملا صدرا على خلود الإنسان رغم إذعانه بكونه جسمانيّ الحدوث، وقد طرح هذا الرأي بالاعتماد على ما يتحصّل من المراحل التّدريجيّة لسلطة العقل العمليّ على القوى الحيوانيّة لدى الإنسان، وكذلك استناداً إلى الحركة التي وصفها بـ «الاشتداديّة» للنّفس والتي يتمّ من خلالها ترسيخ واشتداد الصّفات والملكات النّفسانية[٢].

---

١. المصدر السابق، ص ٢٢٤.

٢. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، منشورات (طليعه نور)، إيران، قم، ١٤٢٥ هـ، ج ٩، ص ٧٥.

الميزة الأخرى لرؤية هذا الحكيم المسلم هي قيامه بشرح وتحليل واقع الإدراكات النظريّة والعمليّة للإنسان على أساس مبادئَ أنطولوجيّةٍ محدّدةٍ امتاز بها عن غيره، إذ اعتبر الوجود بمختلف مراتبه أساساً لكلّ شيءٍ وبما في ذلك الإنسان طبعاً؛ وهو ما يطلق عليه عنوان «أصالة الوجود» الذي تكون النّفس الإنسانية على أساسه أمراً وجوديّاً قبل أن تتنزّل إلى مرتبة البدن المادّيّ، فهي بهذه الصّيغة أمرٌ وجوديٌّ فريدٌ من نوعه وكائنٌ في عالم المجرّدات، لكنّها تجلّت في حلّة جسمٍ مادّيٍّ حينما تنزّلت إلى مرتبة الفرديّة وعالمَ الكائنات المتعدّدة، وتجلّيها هذا تمثّل في إطار نوعٍ واحدٍ من الكائنات، ألا وهو ابن آدم. حسب هذا الرأي، فكلّ نفسٍ شخصيّةٍ إنسانيّةٍ تبلغ مرحلة العقل الكامل في حياة ما بعد الموت، وذلك بعد أن تطوي مسيرة الحركة الاشتدادية الوجودية في عالَمَيِ المثال والعقل، والحقيقة أنّ الوجود الإنسانيّ في جميع مراحل حركته الاشتداديّة المذكورة، يتواكب مع المدركات الحسّية والتصوّرية التعقّلية في كافّة الأبعاد النظريّة والعمليّة.

استناداً إلى ما ذُكر، يثبت لنا أنّ نظرية ملا صدرا قد تنسجم مع نظرية إيمانويل كانط باعتبار أنّ العقل العمليّ هو المنشأ للمدرَكات الأخلاقيّة، ونقطة الاختلاف بين النظريّتين تتمثّل في أنّ كانط يعتبر إدراكات العقل العمليّ غير متقوّمةٍ على مبادئ العقل النّظريّ، بل هي برأيه مسبقةٌ ومرتكزةٌ على إرادته واختياره؛ في حين أنّ ملا صدرا يعتبر هذه الإدراكات مرتكزةً على العقل النّظريّ ومتقوّمةً بما يتمّ تحصيله في الفكر الإنسانيّ حول طبيعة ذوات الأشياء، ومن ناحيةٍ أخرى فهي مرتبطةٌ بالتجارب العمليّة وتنشأ لدى الإنسان بشكلٍ تدريجيٍّ واشتداديٍّ؛ ناهيك عن أنّه يؤكّد على كون التطوّرات الجوهريّة لدى الإنسان باعتبارها وجوداً محضاً، تحدث ابتداءً من مرتبة عالم الطبيعة وصولاً إلى عالم المثال وانتهاءً بعالم العقل، وهذه المراحل تجري بتوجيهٍ وإرشادٍ من العقل الفعّال ومن الله تبارك شأنه.

السؤال التالي يطرح نفسه حول ما ذُكر: ما هي الثمرة التي تترتّب على تفسير العقل العمليّ بالصيغة التي ذكرت؟ أي ما هو التأثير الناجم من العقل العمليّ على مسألة ثبات أو تغيرّ الأصول الأخلاقيّة والأعمال الحكيمة التي تبدر من الإنسان؟ وبتعبيرٍ آخرَ: كيف

فسّر هذان الفيلسوفان شموليّة المبادئ الأخلاقيّة ودوامها؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بدّ أوّلاً من تسليط الضوء على الآراء الفلسفيّة لهذين العلمين بالنسبة إلى الإيديولوجيا الأخلاقيّة الشموليّة وتبيين المراد من دوامها وبقائها.

ثالثاً: شمولية الإيديولوجيا الأخلاقيّة على ضوء نظريّتَيْ كانط وملّا صدرا

أحد الهواجس الفكريّة التي طالما راودت ذهن إيمانويل كانط في مجال نقد العقل العمليّ، هو طرح إجابةٍ شاملةٍ ومتكاملةٍ عن تلك الاستفسارات التي تُساق حول نسبيّة الأخلاق، وهذه الإجابة برأيه لا بدّ وأن تتقوّم على مبدأ كون الأخلاق هي إيديولوجيا شموليةٌ؛ ومن هذا المنطلق أعار أهميةً بالغةً للإرادة في فلسفته الأخلاقيّة معتبراً إيّاها داعياً لاتّصاف الفعل الأخلاقيّ بالضرورة، وقد تطرّق إلى بيان تفاصيلها باعتبار أنّها حقيقةٌ إيديولوجيةٌ عامّةٌ وشاملةٌ ومعيارٌ أساسيٌّ لكلّ سلوكٍ أخلاقيٍّ.

مبدأ «إرادة الخير» الذي يُعتبر في بعض المواضيع التي تناولها كانط بالبحث والتحليل، متناسقاً مع العقل العمليّ بحيث يضفي ضرورةً على الفعل الأخلاقيّ دون الحاجة إلى دوافعَ باطنيّةٍ أو خارجيّةٍ؛ ولأجل بيان الأساليب والدوافع للفعل الأخلاقيّ وكيفيّة تأثير الإرادة على سلوكيّات البشر، أكّد على وجود غايةٍ للعقل والإرادة تختلف عن تلك الغاية التّقليديّة المطروحة من قبل سائر المفكّرين في تلك الآونة.

لقد عارض كانط المفكّرين الذين دافعوا عن المبادئ الأخلاقيّة التقليديّة التي تكون الغاية منها خارجةً عن نطاق إرادة الإنسان من منطلق أنّ هذه الأخلاق منبثقةٌ من مشيئةٍ إلهيّةٍ أو أنّها أمرٌ كماليٌّ، لذلك اعتبر الإنسان كائناً مختلفاً عن الله والطبيعة، لذلك يجب أن تتضمّن أفعاله غايةً مختلفةً عمّا لدى سواه من غاياتٍ؛ وهذا يعني أنّ غاية الفعل لا بدّ أن تنطبق على ذات الفعل، فهي ليست منبثقةً من أمرٍ ماورائيٍّ خارجٍ عن نطاق هذا الفعل، أي أنّ غاية العقل الإنسانيّ تنمّ عن وجود إرادةٍ، وهي على هذا الأساس ليست وسيلةً، وإنّما تستبطن الخير في ذاتها. إذاً، الإرادة بهذه الصورة تُعدّ ضرورةً من الضّرورات العقليّة،

وتعتبر خيراً مطلقاً[١]. الهاجس الذي راود ذهن كانط، في هذا المضمار، هو السعي للخلاص من الدوافع النّفسيّة الشاذّة والنزوات الحيوانية الجامحة، لذلك تحدّى جميع المبادئ الفلسفيّة التي سادت في عصره والتي تعتبر الأخلاق متقوّمةً على اللذّة أو الحسّ الأخلاقيّ أو الكمال العقليّ أو إرادة الله تعالى، وتوصّل إلى نتيجةٍ فحواها أنّ السّبيل الوحيد لعدم الوقوع في محذور القول بنسبويّة الأخلاق وإثبات كونها إيديولوجيا شموليّةً، هو التمسّك بمبدأ «إرادة الخير»[٢] لذلك قال:

إنّ مبدأ إرادة الخير ذو قيمة ذاتيّة، وهو خيرٌ مطلقٌ، لذا فهو يختلف عن سائر الخصال التي يتّصف بها الإنسان؛ فكافّةً خصاله الأخرى ليس فيها ما هو خيرٌ مطلقٌ، وأبرزها الذّكاء والذّوق والثّروة والقدرة والاحترام والسّلامة البدنيّة والاعتدال والإيمان؛ فكلّ واحدةٍ من هذه الخصال يمكن أن تحيد عن مبدأ إرادة الخير وتُسخَّر في إرادة الشرّ[٣]

وعلى هذا الأساس:

ليس في الكون ما يمكن وصفه بالخير المطلق سوى إرادة الخير بحدّ ذاتها[٤]

لذا ليس هناك أيّ أمرٍ آخرَ يمكن أن يتّصف بالخير المطلق بأن يعمّ الخير جميع جوانبه دون استثناءٍ إلا إرادة الخير فحسب، فحتّى إن كان هذا الأمر ذا خيرٍ من بعض جهاته أو حتّى معظمها، فهو لا يمكن أن يتمحّض بالخير في كلّ وجوده وأهدافه، وإنّما يتّصف بذلك بشكلٍ نسبيٍّ، ومن ثمّ يصبح خيراً حينما تتعلّق إرادة الخير به ما يعني أنّه وسيلةٌ لها وليس أكثر من ذلك[٥].

إذاً، الفعل الأخلاقيّ، بناءً على ما ذُكر، هو ما كان خيراً بحتاً لا شائبة فيه بجميع الأحوال والظروف ولدى كافّة الناس والمجتمعات؛ وإرادة الخير بدورها تُعدّ معياراً يتجاوز جميع الأطر الفرديّة والعامّة، ولا يمكن أن تفقد ميزتها الحسنة مهما كانت الأوضاع، أضف إلى ذلك أنّنا في إرادة الخير لا نأخذ بعين الاعتبار أيّ ظرفٍ إقليميّ أو جغرافيّ في شتّى

---

1. Kant, Immanuel, ***Practical philosophy***, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University press, 1996, p. 52.
2. Good will
3. Ibid, p. 50.
4. Ibid, p. 49.
5. H. J. Paton, ***Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy***, London, 1947, p. 34.

المجتمعات، فهي منطلَقٌ ينبثق فعل الإنسان منه، وهي خيرٌ محضٌ لا شائبة فيه مهما اختلفت الظروف الفرديّة والاجتماعيّة في كلّ زمانٍ ومكانٍ، ما يعني أنّها لا تقبل أيّ نمطٍ من النسبيّة لأيّ سببٍ كان. استشهد كانط على هذا الخير المطلق بقول الصدق، إذ اعتبره مطلقاً ولا يطيق أيّ استثناءٍ في جميع الأحوال والظّروف، فهو ذو بنيةٍ واحدةٍ بشتّى أنواعه ولكافّة الأفراد والمجتمعات.

استنتج كانط من المقارنة بين الإنسان والله والطّبيعة، أنّ الأفعال البشريّة تختلف عن أفعال الله والطبيعة لكونها مرتكزةً على تصوّرٍ نابعٍ من أصلٍ واحدٍ هو الذروة بحدّ ذاته[١]، بينما أفعال الطبيعة تصدر دون وعي وشعورٍ، والله تعالى يخلق الخلق من منطلق قدرته الأزليّة؛ وعلى هذا الأساس فالإنسان وحده له القدرة على الامتناع من القيام بفعل الخير بوعي تامٍّ وإرادةٍ.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأصول التي لها تأثيرٌ على سلوك الإنسان وتُعدّ أساساً لأفعاله، على نوعين هما:

النوع الأوّل: أصول ذهنيّة (أوامر):

هذه الأصول ليس لها اعتبارٌ إلا لفاعلٍ واحدٍ أو فاعلٍ عاقلٍ فقط.

النوع الثاني: أصول عينيّة:

هي التي يعمل على أساسها كلّ فاعلٍ عاقلٍ.[٢]

الأصول الأخلاقيّة الذهنية متقوّمةٌ على الرغبات الحسّيّة والتجريبيّة، وهي ناظرةٌ إلى غاياتٍ مطلوبةٍ بحيث يصدر الفعل من الفاعل لأجل تحقّقها[٣]، بينما الأصول الأخلاقيّة العينيّة هي عبارةٌ عن أمورٍ مسبقةٍ ولا تمثّل سوى أصلٍ يتمّ على أساسه تحديد القانون الأخلاقيّ الذي يعمّ جميع العقلاء في جميع الأحوال والظروف، وهو معتبرٌ على أساس

1. maxim
2. Ibid, p. 61.
3. Ibid.

الضّرورة المطلقة[١]؛ وهذا القانون بالصّيغة المذكورة يُعدّ ثمرةً ملموسةً للأخلاق، وبالتالي فهو عامٌّ وشموليٌّ لا يسمح بطروء أيّ استثناءٍ بين البشر.

يرى كانط أنّ فصل الأصل العينيّ عن الأصول الذّهنيّة يُسفِر عن ظهور صنفين من المفاهيم المتباينة مع بعضها في رحاب العقل العمليّ، فالأصل العينيّ يدلّ على أمرٍ منجّزٍ وحاصلٍ[٢] في حين أنّ الأصول الذّهنيّة أو التّجريبيّة تعكس تلك الأوامر المشروطة؛ ولا شكّ في أنّ الأمر المنجّز يحفّز الإنسان على القيام بفعلٍ دون تأنٍّ وبعيداً عن كلّ شرطٍ أو قيدٍ يقيّده بدافعٍ آخرَ يخالف غرضه الأساسيّ؛ وهذه الميزة لا ترتبط بموضوع الفعل ولا بالنتيجة المتوخّاة منه، وإنّما لها ارتباطٌ بهيئة الفعل وبأساسه الذي له تأثيرٌ على النتيجة المتحصّلة منه.

ويمكن تقرير الصّورة العامّة لأمرٍ على هذا النّسق كما يلي:

كلّ فاعلٍ عاقلٍ يجب أن يرغب ذاتيّاً بفعل الخير

وبحسب رأي كانط فالأمر المنجّز فقط له القابلية على صياغة ماهيّة الأحكام، لذا فهو غايةٌ في الفعل لا في النتيجة؛ ولكنّ القضيّة على صعيد الأوامر غير الأخلاقيّة تختلف، فهي قد تكون مشروطةً بغايةٍ مغايرةٍ للفعل مثل الرّبح والضّرر[٣]. الأمر المنجّز يختلف عن الأوامر المشروطة، فهو يمتاز بالكلّيّة والضّرورة الشّاملة، وبالتّالي فهو يُعدّ إيديولوجيا شموليّةً ثابتةً.

بعد أن ذكر كانط ميزات تلك العوامل التي تقتضي ضرورة أداء الفعل الأخلاقيّ ومختلف جوانب الأمر المنجّز، بادر إلى بيان المعنى المراد من كون الأمر منجّزاً على ضوء مفاهيم حرّية الإنسان ووعيه الباطنيّ في رحاب مبادئ العقل العمليّ؛ ولو أردنا فهم معنى الحرّية حسب وجهة نظره، فلا بدّ لنا أوّلاً من معرفة رأيه بالنسبة إلى ما يقابلها، أي الضّرورة الطّبيعيّة. يؤكّد هذا الفيلسوف الغربيّ على أنّ الإنسان كائنٌ ذو وجودٍ مكوَّنٍ من رتبتين إحداهما طبيعيّةٌ والأخرى ماورائيّةٌ - غير طبيعيّةٍ - والواقع أنّ القوى المادّية والأحاسيس

---

1. Kant, Immanuel, ***Practical philosophy***, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University press, 1996, p. 62.
2. Categorical imperative
3. Ibid, p. 67 - 69 / H. J. Paton, ***Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy***, London, 1947, p. 114 - 115.

والمعطيات الحسّية التي تعرض عليه من الخارج، وحتّى التصوّرات والعواطف والرغبات الكامنة في باطنه والمترتّبة على بعضها؛ كلّها تدور في فلك الضّرورات الطبيعيّة[١]، وهذا يعني أنّها محكومةٌ بحكم الظواهر وخاضعةٌ لقانون عليّة الطّبيعة وتندرج ضمن مقولات الإدراك في العقل النّظريّ، والإنسان بدوره لا يملك خياراً قبالها وكلّ ما لديه من إدراكٍ حولها إنّما نشأ لديه عن طريق المفاهيم الذّهنيّة والأمور الحسّيّة الاستعلائيّة، ومن ثمّ فكلّ سعيٍ يُراد منه فَهْمُ كُنهِ العلاقات العلّية، لا بدّ أن تَشوبه بعض المغالطات.

إضافةً إلى كون الإنسان يمتلك ذاتاً مكنونةً – نومين (الشيء في نفسه)[٢]- ويعيش في كنف عالمٍ مشوبٍ بالظواهر، فهو من هذه الناحية يندرج في ميدان العقل العمليّ، ولا ارتباط له بأيِّ علةٍ من العلل لكونه متحرّراً من كافّة الأحاسيس والقوى المادّيّة الخارجيّة وكذلك التصوّرات والعواطف والرّغبات الباطنيّة التي تنبعث منها[٣]؛ فهو في هذا المضمار متقوّمٌ بذاته وغايةٌ بنفسه ومستقلٌّ بفكره، وكلّ قانونٍ يقرّه على ضوء ذلك يجب أن يكون مرتكزاً على مبدأ الحرّية أو الأخلاق. كما أنّ حركته ودوافعه الذاتية في هذا المجال تدلّ على كونه علّةً مطلقةً للفعل الذي يقوم به ولا يمكن أن يوصف بأنّه ظاهرةٌ - فينومين[٤]- بل هو ذاتيٌّ وغائيٌّ. العقلانيّة العمليّة بهذا المعنى تختصّ فقط بالإنسان ولا ارتباط لها بالطبيعة ولا بالله تعالى، إذ إنّ الطبيعة تُنجز أفعالها دون إرادةٍ واختيارٍ وتعقّلٍ، والله يقوم بأفعاله من منطلق طبيعته الأزليّة؛ فالإنسان وحده يقوم بفعل الخير في هذا المضمار بإرادته واختياره، وبالتالي تصدر منه أفعال الخير والسوء بمحض رغبته وإرادته.

إيمانويل كانط اعتبر الإنسان في مضمار العقل العمليّ عضواً من أعضاء العالم المعقول وجزءاً لا ينفكّ منه، وهو بهذه الميزة يفوق سائر الكائنات[٥]؛ ومن المؤكّد أنّ عضويّة الإنسان في عالم المعقولات واستقلاله من العلل الخارجيّة، حقيقتان ليستا مرتبطتين بفردٍ بالتّحديد

---

1. H. J. Paton, ***Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy***, London, 1947, p. 210.
2. nomen
3. Ibid, p. 225.
4. phenomen
5. Kant, Immanuel, ***Practical philosophy***, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University press, 1996, p. 232.

أو بفئةٍ معيّنةٍ، فكلّ إنسانٍ بحكم إنسانيّته يجب أن يمتلكهما. بعد ذلك استنتج شمولية العقلانية من مبدأ كون الإنسان غايةً مطلقةً، فقد اعتبره مكلّفاً بالنظر إلى إنسانيّته على أساس العقل المحض باعتبار أنّها مطلقةٌ وغايةٌ في حدّ ذاتها ما يعني أنّها ذات قيمةٍ مطلقةٍ وجميع البشر يرغبون في اكتسابها بميزاتها الأصيلة لكونها ذاتَ منزلةٍ ذاتيّةٍ رفيعةٍ، وهي بهذا المعنى عبارةٌ عن غايةٍ صوريّةٍ وأساسٍ قانونيٍّ لجميع الكائنات العاقلة مهما كانت منزلتها، وبالتالي لا ينبغي لأيّ إنسانٍ اعتبار نفسه أو أحد أقرانه البشر وسيلةً أو أداةً للغير[1]. وتتجلّى هذه الميزة إلى العيان حينما يبلغ الإنسان مرحلة الوعي الذّاتيّ، وهي معلومةٌ في جميع الضمائر الواعية وليست بحاجةٍ إلى البرهنة والاستدلال.

الازدواجيّة بين الضرورة الطّبيعيّة والضرورة النّاشئة من قانون الحرّيّة، تسفر عن نشأة نمطين من الإدراكات العمليّة، أحدهما عبارةٌ عن إدراكاتٍ ناشئةٍ من الضّرورات الطّبيعيّة، وهي تؤثّر على أفعال الإنسان، وتتغيّر مع تغيّر الميزات الفرديّة والاجتماعيّة، كما أنّها نسبيّةٌ تمثّل نوعاً من ردّة الفعل إزاء المحفّزات الخارجيّة بحيث لا تستتبعها أيُّ مسؤوليّةٍ أخلاقيّةٍ. هذا النمط في الواقع لا يُدرَج ضمن الإدراكات الأخلاقيّة، بل هو عبارةٌ عن سبُلٍ عمليّةٍ للإنسان وردّة فعلٍ تصدر مقابل تلك المحفّزات الخارجيّة[2]. إيمانويل كانط أكّد على أنّ هذه الإدراكات منبثقةٌ من تبعيّة الإنسان وتأثّره بالعوامل الخارجيّة.

وقال أنّ النّمط الثّاني من الإدراكات ناشئٌ من مبدأ الحرّية ومنبثقٌ من العقلانيّة العامّة ووعي الإنسان الذاتيّ، وهذه الإدراكات في الواقع ذات قيمةٍ أخلاقيّةٍ وتحكي عن غايةٍ ذاتيّةٍ لدى الإنسان بما هو إنسان، لذا فهي تُجسِّد إيديولوجيا شموليّةً عاريةً من جميع أشكال النسبيّة الفرديّة والاجتماعيّة.

وأمّا ملاّ صدرا وسائر الفلاسفة المسلمين فقد اعتبروا تحقّق الفعل الأخلاقيّ منوطاً بمفهوم الخير الذي يستبطنه الفعل، وهو برأيهم يمثّل إيديولوجيا شموليّةً للإدراكات

---

1. Liddell, B.E.A, ***Kant on the Foundation of Morality,*** Bloomington and London, Indian university Press, 1970, p. 154 - 157.
2. Ibid, p. 216.

الأخلاقيّة؛ ونقطة الاختلاف بين رؤيتهم هذه وما طرحه كانط أنّهم إلى جانب الأصول الشموليّة الثابتة، أخذوا بعين الاعتبار دور الميزات الخاصّة لكلّ فردٍ في المجتمع ومدى تأثيرها على سلوكيّاته الأخلاقيّة، كذلك تطرّقوا إلى بيان واقع الإيديولوجيا الأخلاقيّة العامّة على أساس المصلحة الذاتيّة للأشياء.

الفيلسوف ملاّ صدرا سار على نهج الرّئيس ابن سينا، حيث أكّد على أنّ الإنسان يبادر إلى فعل الخير جرّاء دوافعَ باطنيّةٍ - نفسيةٍ - تحفّزه على ذلك، إلى جانب عواملَ أخرَى خارجيّةٍ، وهو من هذا المنطلق يسعى إلى فهم حقيقة عمل الخير، وهذا الفهم بطبيعة الحال يتحقّق في رحاب العقل العمليّ، حيث يتمّ استنباطه بهذا العقل عن طريق عمليّةِ قياسٍ يتمّ فيها استكشاف الحكم الجزئيّ من القضيّة الكبرى الكلّيّة للعقل النظريّ، ثمّ يصدر ذلك الحكم عن طريق إرادةٍ جزئيّةٍ في إطار تحريك العضلات ليظهر بشكلٍ عمليٍّ، وعلى هذا الأساس فإنّ وظيفة العقل العمليّ هي إدراك القضايا الجزئيّة[١].

فضلاً عن ذلك فهذا الفيلسوف المسلم يعتقد بإمكانية تعدّد الأفعال في المراتب الإنسانية المتدنيّة إلى جانب الأداء الجزئيّ للعقل العمليّ، وكلّ واحدٍ من هذه الأفعال من شأنه أن يكون عاملاً مؤثّراً في صيرورة الإدراكات الأخلاقيّة جزئيّةً؛ كما يعتبر الإنسان من حيث فطرتُه الأولى ذا صورةٍ نوعيّةٍ وقابليّاتٍ وجوديّةٍ في عالَم القضاء والقدر، ومن حيث فطرتُه الثانيةُ التي يكتسبها بشكلٍ تدريجيٍّ أو بلحاظ تنوّع خصاله البدنيّة على صعيد القوّة أو الضّعف وشرف النّفس أو دناءتها، يعتبر مختلفاً عن سائر أقرانه البشر، فكلّ إنسانٍ له ميزاته الخاصّة التي لا يشاركه فيها أحدٌ.[٢] التنوّع بالشّكل المذكور يُسفر بطبيعة الحال عن تحوّل إدراك الإنسان في مجال العقل العمليّ إلى أمرٍ جزئيٍّ مرنٍ، وهذا الأمر يمكن أن

---

١. صدر الدّين محمّد الشيرازي، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، منشورات (طليعه نور)، إيران، قم، ١٤٢٥ هـ، ج ٩، ص ٧٣ - ٧٥؛ حسين بن عبد الله بن سينا، *النفس من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، إيران، قم ٢٠٠٦ م، ص ٥٤ - ٦٩.

٢. صدر الدّين محمّد الشيرازي، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، منشورات (طليعه نور)، إيران، قم، ١٤٢٥ هـ، ج ٩، ص ٧٦ و ٧٨ و ٨٦؛ صدر الدّين محمّد الشيرازي، *أسرار الآيات*، مقدّمة وتحقيق: محمّد خواجوي، منشورات (انجمن حكمت وفلسفه)، إيران، طهران، ١٩٧٩ م، ص ١٤٠.

تترتّب عليه نتيجةٌ مختلفةٌ في النظريّة الأخلاقيّة التي تبنّاها هذا المفكّر المسلم تتفاوت مع ما طرحه نظيره الغربيّ إيمانويل كانط.

الاختلافات المشار إليها، إضافةً إلى كونها تجعل الأمرَ الأخلاقيّ جزئيّاً، فهي تؤثّر أيضاً على مدى الخير والمصلحة في الفعل الصادر من الإنسان، ومن ثَمّ تُسفر عن تضاؤل أو تزايد مستوى ضرورة الفعل وإلزامه؛ ونتيجة ذلك يتّسم الفعل الأخلاقيّ بالوجوب تارةً، وتارةً أخرى تكون له الأولويّة أو يكون مستحبّاً مقارنةً مع غيره، وفي بعض الأحيان يتكافأ فيه الطرفان.

الجدير بالذكر هنا أنّ ملاّ صدرا طرح تفسيراً مختلفاً عمّا طرحه إيمانويل كانط حول الأصول الأخلاقيّة الثابتة والشموليّة إلى جانب تفسيره المختلف للأفعال الفرديّة، حيث حذا حذو سلفه ابن سينا في بيان طبيعة العقل العمليّ الذي يتكفّل بمهمّة إدراك الجزئيّات الكامنة في مضمار العقل النظريّ، كما تطرّق إلى البحث والتحليل في التّفاصيل المتعلّقة بطابع العلاقة بين هذين العقلين، واعتبر الإنسان في مضمار العقل النظريّ قادراً على إدراك القضايا الكلّيّة، وهذا النمط من الإدراك لا يقتصر على معرفة ما هو موجودٌ فقط، وإنّما يشمل معرفة الإلزامات أيضاً. حسب هذا الرأي، يقال أنّ كلّ إدراكٍ أخلاقيٍّ جزئيٍّ في رحاب العقل العمليّ، يجب أن يكون مستنبَطاً من أحد الأصول الأخلاقيّة الكلّيّة التي يدركها العقل النظريّ، كما لو قلنا مثلاً أنّ هذا الفعلَ عدلٌ، فهذا العدل يُستدلّ عليه من قبل العقل العمليّ ضمن عمليةِ قياسٍ منطقيٍّ؛ ولكن، كونُ العدل حسناً وضروريّاً، فهو يُدرَك في رحاب العقل النظريّ[١]، وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ فعلٍ أخلاقيٍّ لا بدّ أن ينشأ من أصلٍ كلّيٍّ يمثّل إيديولوجيا شموليةً.

خصوصية رؤية ملاّ صدرا في هذا المجال، مقارَنةً مع رؤية الحكيم ابن سينا، هي أنّه سعى إلى إيجاد ارتباطٍ بين النظريّة والتّطبيق اعتماداً على مبدأ وحدة القوى النّفسانية وباعتبار أنّ الإنسان مثالٌ إلهيٌّ، فهو يعتبره كوناً جامعاً لجميع مراتب الطبيعة والنّفس

١ . صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، منشورات (طليعه نور)، إيران، قم، ١٤٢٥ هـ، ج ٩، ص ٧٣.

والعقل؛ والنّفسُ الإنسانيّةُ حسب هذه الأصول، تتّسم بوحدةٍ شاملةٍ ذاتِ مراتبَ عديدةٍ، وهي في مرتبتها النّظريّة تُدرك الحقائقَ الثابتةَ، وفي مرتبتها العمليّة تُدرِك القضايا الاعتباريّةَ والجزئيّةَ للفعل، ومن ثَمّ تُظهِرها في إطار حركاتٍ عضليّةٍ. الإنسانُ في المرتبة النّظريّة يُدرِك الحقائقَ الثابتةَ عن طريق العلم الحضوريِّ على ضوء الإرادة الكلّيّة التي يمتلكها، أمّا في المرتبة النظريّة، فهو يتنزّل عن تلك الحقيقة من خلال إرادته الجزئيّة والاعتبار واللطافة التي يمتلكها بالنسبة إلى ما يُدركه؛ قال ملاّ صدرا في هذا الصدد:

الفطرةُ الإنسانيّةُ الكاملة تشابه الذاتَ الإلهيّة من حيثُ اشتمالُها على مراتبَ للعلم، فالأفعال التي تَصدرُ من الإنسان لا بُدّ أن تطويَ أربع مراتب ابتداءً من مرتبة باطن النفس وانتهاءً بمرتبة ظاهرها، والإدراكاتُ المتحصّلةُ لديه من المرتبة الأولى التي هي مكمن النفس، تمثّل (غيب الغيوب)، وفي المرتبة التالية التي تحفّز إرادة الإنسان الكلّيّة يحدث تنزّلٌ لديه بحيث تهبط علومُ الإنسان من مرتبة مكمن النّفس إلى مرتبة العقل البسيط في إطار تصوّراتٍ كلّيةٍ وكُبْرَيات للقياس. وفي المرتبة التالية التي تنبعث فيها إرادة الإنسان الجزئيّة، يحدث تنزّلٌ آخرُ فتهبط علوم الإنسان من مرتبة العقل البسيط إلى مرتبة التصوّر الجزئيِّ ليهبط إلى مرتبةٍ في نطاق تصوّرات جزئيّة وصُغْرَيات للقياس؛ وبعد هذه العمليّة تظهر نتيجة القياس التي هي في الواقع رأيٌ جزئيٌّ؛ وفي المرحلة الرابعة تتجلّى في هيئة حركاتٍ عضليّةٍ[1]

وعلى هذا الأساس كلّما أدرك الإنسان إحدى الحقائق الكلّية فإنّ لطافته النّفسيّة، باعتبارها أمراً مجرّداً، تحيط بجميع الجزئيّات والظرائف لتلك الحقيقة الكلّيّة بحيث تدرك جميع مناشئها العرضيّة والطُوليّة[2].

الإنسانُ، حسب هذه الرؤية باعتباره فاعلاً بالتجلّي وعلى ضوء علمه الإجمالي الكامن في ذات الكشف التفصيلي، ينزّل إرادتَه في أرض الواقع ويُدخِلها في حيّز الضرورة الفعليّة بواسطة حركاته الإراديّة، وجرّاء ذلك يُنشِئ في باطن نفسه حقيقةً كلّيّةً لدى اختياره الفعلَ الذي يروم أداءَه مع أخذه بعين الاعتبار مبادئَ الخير والمصلحة الذّاتيّة، ثمّ يُنزّلها إلى مراتبَ اعتباريّةٍ وإدراكيّةٍ جزئيّةٍ؛ وعلى هذا الأساس يُقال أنّ كلّ أمرٍ أخلاقيٍّ يضرب بجذوره في

---

١. المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٥٣.

٢. السبزواري، *هامش الأسفار*، ج ٨، ص ١١٣ و ٢٠١.

حقيقةٍ ثابتةٍ كامنةٍ في أعلى مراتب النفس الإنسانيّة، كما أنّه، من خلال صيرورته ووجوده ضمن الوحدة الإنسانيّة الشموليّة، يتقوّم على منشأٍ ثابتٍ وسرمديٍّ في ظلّ الوحدة الإلهيّة الأصيلة. اعتمد ملاّ صدرا على هذا الاستنتاج لبيان منشأ الفعل الأخلاقيّ الذي يتّصف بالعموم والشموليّة، إذ إنّ كلّ إدراكٍ جزئيٍّ لا بدّ أن ينشأ من حقيقةٍ ذاتيّةٍ ثابتةٍ ممتزِجةٍ بكلّ وجودها في مراتبها العليا مع حقيقةٍ وجوديّةٍ واحدةٍ.

العلامة محمّد حسين الطباطبائي في تعليقته التي دوّنها على كتاب ملاّ صدرا «***الأسفار الأربعة***» تطرّق إلى الحديث عن عمومية مصالح الإنسان العمليّة وطبيعة ارتباطها بمنظومة الوجود، ومن جملة ما قاله في هذا الصدد:

فعلُ الإنسان، خلال مسيرته التكامليّة، ناشئٌ من مصالحَ إلزاميّة، وهذه المصالح عبارةٌ عن قواعدَ عقليّةٍ وضوابط كلّيّةٍ تُنتزع من الوجود الخارجيّ، أيْ يتمّ تلقّيها من نظام الوجود؛ والفعلُ، بناءً على هذا، يكون تابعاً لها ومحكوماً بها، وهي بدورها تابعةٌ لوجودٍ خارجيٍّ ونظامٍ جارٍ.[1]

نستشفّ من هذا الكلام أنّ أفعال الإنسان تابعةٌ لمصالحَ شموليّةٍ وكلّيّةٍ، كما نستنتج منه أنّ الإنسان قادرٌ على فهم هذه المصالح بواسطة قواه العقليّة، فهي يمكن أن تُهضم بواسطة العقل، فضلاً عن ذلك، فإنّها مرتبطةٌ بمختلف مراتب الوجود وحقيقته الواحدة.

نستنتج النّقاط التالية من جملة ما ذُكر:

١. ملاّ صدرا لا يعتبر الإرادة المجرّدة أمراً ملازماً للخير، وإنّما يعتبرها كسائر الصفات النّفسانيّة التي تتنامى - تشتدّ - لأجل بلوغ غاياتٍ ذاتيّةٍ إنسانيّةٍ وتحقيق مصالحَ من هذا النّسق، والإنسان بدوره ينتزع المصلحة والخير الموجودين في كلّ فعلٍ من تلك المصلحة الذّاتيّة ثمّ يبادر إلى تحقيقها عن طريق سلوكيّاته وحركاته العضليّة.

٢. الإنسان ليست لديه منزلةٌ مختلفةٌ عن منزلة الله تعالى في منظومة عالَم الوجود، فعلى أساس مبدأ أصالة الوجود ومن منطلق كون الوجود أمراً مشكّكاً،

---

١. المصدر السابق، ج ٧، ص ٨٢.

فإن الإنسان عالَمٌ صغيرٌ وكونٌ جامعٌ يجمع في ذاته طبيعةً ونفساً وعقلاً، لذا فهو في مراتب الوجود أعلى مرتبةً من عالَم الطّبيعة، وفي الحين ذاته يُعتبر ظِلاًّ للوحدة الإلهيّة الحقّة.

٣. كلّ إدراكٍ في مرتبة الإنسان الباطنيّة، طبقاً لمبدأ تطابق العوالم وانعكاسها، يُعتبر تنزّلاً جزئيّاً في مرتبةٍ أدنى؛ والعكس صحيحٌ، أيْ أنّ كلّ إدراكٍ جزئيٍّ في المراتب المتنزّلة ينمّ عن حقيقةٍ ذاتيّةٍ ثابتةٍ في باطن النّفس الإنسانيّة، وبالتالي فهو واحدٌ من مراتب الأزل الإلهيّ.

إذاً، كلُّ فعلٍ أخلاقيٍّ هو في الواقع ثمرةٌ لمرتبتين من مراتب الإدراك، إحداهما مرتبة الإدراك الاعتباريّ والتنزّلي، وهذه المرتبة مرتبطةٌ بالقابليّات المتغيِّرة؛ والأخرى مرتبة الإدراك الحقيقيّ المتعالي، وهي عبارةٌ عن أمرٍ ثابتٍ وكلّيٍّ وشموليٍّ.

رابعاً: المبادئ الأخلاقيّة ثوابتُ لا يطرأ عليها تغييرٌ

أحد الأسئلة الهامّة التي عادةً ما تطرح حول واقع المبادئ الأخلاقيّة، فحواه ما يلي: نظراً لتنوّع متطلّبات حياة الإنسان على مرّ العصور، فهل من الممكن اعتبار المبادئ الأخلاقيّة ثابتةً ولا يمكن أن يطرأ عليها تغييرٌ؟

ذكرنا آنفاً أنّ إيمانويل كانط يعتبر الإنسان كائناً طبيعيّاً خاضعاً لنظام العلّيّة لكونه يمتلك أفكاراً وأحاسيسَ ورغباتٍ وقراراتٍ وانطباعاتٍ حسّيةً متنوّعةً؛ فهو من هذه الحيثية عبارةٌ عن ظاهرةٍ زمانيّةٍ تتّسم بالتدرّج والاستمرار، وعلى هذا الأساس لا بدّ وأن يخضع لقوانين الطبيعة وقواعد العقل، حيث يدرك كُنه شخصيّته الإنسانيّة في نطاق الزّمان وبتوالي الأحداث[١]. ثمرة هذا الرأي أنّ أفعال الإنسان وسلوكيّاته ليست ثابتةً مطلقاً لكونها خاضعةً للظروف الزّمانيّة، وبالتّالي فهي تفتقر إلى المبادئ الأخلاقيّة الثّابتة لأنّها مجرّدُ ردودِ أفعالٍ

---

1. Liddell, B.E.A, ***Kant on the Foundation of Morality***, Bloomington and London, Indian university Press, 1970, p. 225.

تبدر منه قبال الدّوافع الطّبيعيّة المحرّكة المحيطة به، ولا تتجاوز كونها ظاهرةً وجسراً رابطاً بين تلك الدوافع المحرّكة.

الإنسان، بفضل عقله العمليّ وبصفته فاعلاً ذاتيّاً وجزءاً من أجزاء العالم المعقول، يتجاوز مرحلة الشعور الذاتيّ الخاصّ به ليحقّق ارتباطاً مع نظامٍ شاملٍ لا يمكن الولوج في غماره إلا عن طريق الفكر والتعقّل؛ وهذا هو السّبيل الوحيد الذي يغرس في باطنه شعوراً وجوديّاً حول عالمٍ يمكن فهم حقائقه ويجب اتّباع قواعده[١]؛ فالإنسان في هذا المضمار متقوّمٌ بذاته وهو غايةٌ بنفسه وله القابلية على معرفة العلل الطبيعيّة والماورائيّة الحسنة والسيّئة بمعونة إرادته الحرّة المستقلّة، وبالتالي يبادر إلى اختيار أفعاله الحميدة والذّميمة دون أن يجبره عليها أحدٌ، فهو بفضل عقله العمليّ، يمتلك قابلياتٍ واسعةً وكبيرةً تتجاوز نطاق النزعات الشّخصيّة، بل حتّى إنّها تتجاوز نطاق الزّمان وتوالي الدقائق والساعات، وسلوكه في هذا المضمار ليس مجرّد ردود أفعالٍ على ما يجري حوله، وإنّما يجسّد فعلاً يتعدّى حدود الزمان لكونه منبثقاً من عقلٍ خالصٍ؛ ومن خلال وعيه الذّاتيّ يكون قادراً على تحرير نفسه من الضّرورات التي تفرضها عليه قوانين الطبيعة، ومن ثَمّ يصبح مؤهّلاً لسنِّ قوانينَ أخلاقيّةٍ ثابتةٍ ودائمةٍ. ولا ريب في أنّ الشعور الأخلاقيّ ولطافة الضمير الإنساني الإيجابيّ لا يمكن لهما أن يستقرّا على الدوام إلا إذا تجاوزا مرحلة ما قبل الفهم والإدراك وبلغا مرحلة فهمٍ وإدراكٍ كاملٍ[٢].

وقد حاول إيمانويل كانط إيجاد ارتباطٍ بين عضويّة الإنسان في عالَم المعقولات وبين نزعته الفطريّة إلى امتلاك إرادةٍ مطلقةٍ لأجل أن يثبت من ذلك ثبات الأخلاق ودوامها، ومن هذا المنطلق أكّد على أنّ الإنسان حينما يرى وجود غايةٍ محدّدةٍ لكلّ فعلٍ من أفعاله ويعمل على تحقيقها بإرادته طبقاً للقانون الأخلاقيّ، فهو في الحين ذاته يعتقد بوجود غايةٍ كلّيّةٍ أساسيّةٍ لكافّة الأفعال الأخلاقيّة؛ إذ أنّه لـمّا يواجه كمّاً هائلاً من الأهداف، يتبادر في ذهنه

---

١. كارل ياسبرس، *كانت* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: مير عبد الحسين نقيب زاده، منشورات طهوري، إيران، طهران، ٢٠١١ م، ص ١٧٥.

٢. المصدر السابق، ص ١٧٤.

تساؤلٌ عن الهدف الأساسيّ لكلّ هذه الأهداف؛ وهو ما يُطلق عليه بالهدف الكليّ أو غاية الغايات، وهو الذي تنتظم على أساسه سلوكيّاتنا وأفعالنا لكونه الخير الأعلى[١] الذي يُعتبر أسمى وأرقى من كلّ خيرٍ آخرَ، لذا نجد كلّ إنسانٍ يسعى إلى تحقيقه من منطلق فطرته السليمة وإرادته المطلقة، وكمقدّمةٍ لذلك فهو يبادر أوّلاً إلى القيام بجميع الأفعال اللازمة وتحقيق كافّة الأهداف الجزئيّة، وكلّ ذلك لأجل تحقيق هذا الهدف السّامي.

إذاً، الخيرُ الأعلى هو الهدف المثاليّ الذي تتعلّق به إرادة الإنسان[٢]، وبما أنّ رغبته في امتلاك إرادةٍ مطلقةٍ على صعيد عقله العمليّ وجانبه النّفسيّ الماورائيّ، لها تأثيرٌ على أفعاله وسلوكيّاته، فقد أدّت هذه الرغبة إلى خروج تصرّفاته وإدراكاته الأخلاقيّة عن نطاق الزّمن المحدّد الذي ينتهي في فترةٍ معيّنةٍ ليلج في رحاب عالَمٍ يتجاوز حدود الزّمان والتّأريخ، ومن ميزات هذا العالم أنّه زاخرٌ بالمَلَكات الأخلاقيّة الثّابتة الدائمة الخارجة عن الأطر الزّمنيّة المحدودة.

ومن خلال تبنّيه رؤيةً واقعيّةً، طرح كانط نظرية أنّ الإنسان لا يمكنه تحقيق غاية الغايات - الهدف الكليّ - ونيل السعادة، إلا عن طريق فهم حقيقة الخير الأعلى في حياته الطّبيعيّة - الدّنيويّة - ما يعني أنّه يوجد تعادُلٍ وتناسُقٍ بين الخير الأخلاقيّ والخير الطبيعيّ بنحوٍ يضمن له تحقيق السعادة المنشودة في نهاية المطاف؛ وهذه السعادة في الواقع تعني نيل جميع الرّغبات البهيجة بكافّة أنواعها ومستوياتها، وهي، بطبيعة الحال راسخةٌ ودائمةٌ لا تزول؛ إنّها حالةٌ تنتاب الكائن العاقل بداعي أنّ كلّ وجوده متناغمٌ مع رغباته.

هذا المدّعى لا يمكن أن يتحقّق على أرض الواقع، فهو مستحيلٌ للأسباب التالية:

١. عوامل السعادة يجب أن تُكتسَب عن طريق التجربة، والتجربة بدورها تختلف باختلاف البشر، فضلاً عن أنّها مختلفةٌ في مختلف حالات الإنسان الواحد في شتّى الأزمنة؛ فهي غير قطعيّةٍ في جميع الأحوال والظّروف.

---

1. Highest good

2. White Beck, Lewis, ***A commentary on Kant's Critique of Practical Reason***, Chicago University press, 1990, p. 242.

٢. طبيعة رغبات الإنسان مَصوغَةٌ بشكلٍ يستحيل معه تحقّق السعادة التامّة في جميع أنماطها، فهي تتغيّر مع تغيّر الزمان والمكان والظروف، وعندما نطلق لها العنان تجمح ولا تتوقّف عند حدٍّ معيّنٍ، حيث تتزايد باستمرارٍ، وعادةً ما تُسفِر عن حدوث فراغٍ في نفس الإنسان.

٣. السعادة لا تعني مجرّد اللذّة والسرور في الحياة، وإنّما تعمّ الفكر والإدراك أيضاً، فهي متعلّقةٌ بمفاهيمَ ذهنيّةٍ تحكي عنها وتصوّرها؛ إذ من الممكن أن تتبادر في فكر أحد الناس تصوّراتٌ متنوّعةٌ لإحدى الملذّات، وهذا التنوّع الفكري يحدث في وعاء الذّهن طبعاً، لذا تتنوّع التّصوّرات بالنسبة إلى اللذّة في عمليّة الإدراك الذّهنيّ، وحالةٌ كهذه لا تندرج ضمن قانونٍ كلّيٍّ واضحِ المعالم وثابتٍ في جميع جزئيّاته؛ وعلى هذا الأساس فالإنسان الذي يمتلك طبعاً محدَّداً حتّى إن امتلك أفضلَ الرؤى والقابليات، فهو، مع ذلك، يبقى عاجزاً عن امتلاك تصوُّرٍ واضحٍ بالنسبة إلى رغباته، إذ إنّ التنوّع في الرغبة خارجٌ عن الحسابات المتنوّعة في هذا النطاق المتغيّر من السعادة والذي ليس له معالمُ ثابتةٌ ولا مقاصدُ معيَّنةٌ، فهذا العالَم يُعدّ أرضيّةً لنظامٍ شاملٍ آخرَ يعجز البشر عن فهم معالمه التّامّة؛ لذا لا يخلو وجودنا من ازدواجيّةٍ على هذا الصعيد، فنحن نسعى إلى نيل السعادة المادّية، لكنّنا في الحين ذاته مُلزَمون بالسّير وفق إرادتنا على ضوء الأومر الأخلاقيّة الثّابتة التي نؤمن بها.

إنّ نيل السعادة في هذا العالم لا يَشترط امتلاك ميزاتٍ أخلاقيةٍ حميدةٍ، إذ لا بدّ من اللجوء إلى الجانب المعنويّ لكون السعادة الحقيقيّة لا تتجلّى بمعالمها الحقيقية إلا بعد فناء النّفس في الذّات الأزليّة[١].

استناداً إلى ما ذُكر نستنتج أنّ الإنسان بمعونة عقله العمليّ يصبح جزءاً من عالم المعقولات الذي يتحقّق في رحابه الخير الأعلى، وهو في هذا المضمار مكلَّفٌ بالسعي

١. كارل ياسبرس، *كانت* (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: مير عبد الحسين نقيب زاده، منشورات طهوري، إيران، طهران، ٢٠١١ م، ص ١٧٦ - ١٨٠.

لأن يُخلِّد نفسه؛ وبما أنّه غير قادرٍ على تحقيق هذا الهدف في الحياة الدنيا، فلا بدّ له من السعي الحثيث والفناء في عالم الماورائيّات كي يتمكّن من تحقيقه في عالم الآخرة، وهو في هذا الطريق ينال منزلة القدسيّة والعصمة والغنى الذّاتيّ[١]. أفعالُ الإنسان، حسب هذه النتيجة التي تتمخّض عن رأي إيمانويل كانط، لا تكتسب قيمةً أخلاقيّةً إلا إذا تجاوزت نطاق الزّمان في رحاب مسيرةٍ غير متناهيةٍ بحيث تتّصف بالدّوام والأزليّة؛ وهذا هو السبيل الوحيد لانتشال الأخلاق من مخاطر النسبويّة.

رؤية ملاّ صدرا لا تختلف عمّا طرحه كانط بكون دوام المبادئ الأخلاقيّة متقوّماً على أساس مبدأ خلود النفس، لكنّه اختلف معه في نقطتين هما:

١. اعتبر دوام المبادئ الأخلاقيّة مرهوناً بدوام الملكات النّفسانيّة.

٢. من منطلق اعتقاده بكون الإنسان مثالاً إلهيّاً، فقد اعتبره ظلاًّ للوحدة الإلهية، لذلك استنتج أنّ المفاهيمَ الأخلاقيّةَ ذاتُ حقيقةٍ سرمديّةٍ.

ذكرنا آنفاً أنّ **مُلاّ صدرا** أكّد على أنّ مقام الإنسان أرقى وأسمى من مقام غيره في عالم الوجود، فهو برأيه كائنٌ جمع في ذاته جميع الأكوان المادّيّة وغير المادّيّة، وله القدرة على طيّ مراتب الكمال من الجسميّة إلى التجرّد التامّ؛[٢] فمقام هذا الكائن متناغمٌ مع عالَم الوجود وليس متضادّاً معه بتاتاً.

وقد حذا حذو الحكيم ابن سينا واعتبر الإنسان كائناً متحرّكاً وفاعلاً في عالم الوجود بحيث يسير من مراتب عالم الجسمانيّة إلى مراتب عالم الروحانيّة - التجرّد - الذي هو ذو مرتبةٍ أعلى، وفي هذا السياق ابتكر أصولاً وضوابط جعلت تفسيره لماهية الإنسان وخلوده ومختلف الأصول الأخلاقيّة، يختلف عمّا طرحه كانط، بل يختلف أيضاً عمّا طرحه ابن سينا.

---

1. Kant, Immanuel, ***Practical philosophy***, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University press, 1996, p. 238.

٢. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***أسرار الآيات***، مقدّمة وتحقيق: محمّد خواجوي، منشورات (انجمن حكمت وفلسفه)، إيران، طهران، ١٩٧٩ م، ص ١٦١.

بالنسبة إلى اختلاف وجهة نظر ملا صدرا عن نظريّة ابن سينا على صعيد مسألة خلود أفعال الإنسان والمبادئ الخلقية، فهو يتمحور حول رؤيته لخلود الملكات النّفسانيّة على أساس مبدأ الحركة الجوهرية وتفسيره لمفهوم وجود الذّات، حيث اعتبر الملكاتِ الأخلاقيّةَ متّحدةً مع الذّات الإنسانيّة، وهذه الأطروحة تُعَدّ مقدّمةً للقول باعتباريّة كلّ أمرٍ ماهويٍّ من زاوية كونه مرتبةً من مراتب أو شؤون الوجود. إضافةً إلى ذلك فهو يعتبر الإنسان نوعاً متوسّطاً يسير نحو التكامل، فكلّ إنسانٍ له حالاته وميزاته النّفسانيّة الخاصّة التي تنشأ لديه جرّاء مختلف أفعاله وسلوكيّاته، وهي تترسّخ في النّفس تدريجيّاً لتتحوّل بعد ذلك إلى ملكاتٍ وصورٍ منطبعةٍ في الذّات الإنسانيّة، فهو في كلّ مرحلةٍ من مراحل تطوّره النفسي يكتسب ملكاتٍ وصوراً نوعيّةً جديدةً أكثرَ تكاملاً من سابقاتها، وهذا يعني أنّه في بادئ وجوده يتّصف بوحدةٍ نوعيّةٍ وتعدّديّةٍ شخصيّةٍ، ومن ثمّ شيئاً فشيئاً يستقلّ بنفسه ليتشخّص بشكلٍ يميّزه عن غيره[١].

مراتب الكمال الإنسانيّ تبدأ أوّلاً من مرتبة الجسمانيّة، والإنسانُ في هذه المرتبة منهمكٌ في اختيار أفعاله وفقاً للمقتضيات والظّروف الطّبيعيّة بما فيها الزمان، واختيارهُ هذا إنّما يحدث من خلال اعتماده على قواه الإدراكيّة التي تتمثّل في العقلين العمليّ والنظريّ، وهذه القوى في الحقيقة تُعدّ شأناً من شؤون حقيقةٍ عقلانيّةٍ واحدةٍ، حيث تعين الإنسان على معرفة مصالحه وتحفّزه على السعي لنيلها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ وجود الإنسان مقدَّمٌ على ماهيته، وهو يصوغ هذه الماهية في إطار نشاطٍ ذي ارتباطٍ بالعالم الذي يحيا في كنفه؛ ونتيجةَ ذلك يُضفي على هويته، بشتّى صورها الفرديّة والاجتماعيّة والتأريخيّة، نَظْماً واتّساقاً باختيارٍ وإرادةٍ سواءً في الظروف الراهنة أو المستقبليّة، كما أنّه يبادر في هذا المضمار إلى نَظْم شؤون مجتمعه بصفته عضواً فاعلاً فيه؛ وهو في اختيار أفعاله وصياغة ملكاته النفسانية مقيّدٌ بنطاق الزمان والحركة بحيث لا يمكنه الخروج عن نطاقهما في هذا العالَم الدّنيويّ، لذا تكون حركته

---

١. المصدر السابق، ص ١٤٣ و ١٦١ و ١٨٨.

مقيّدةً بمقتضيات الزّمان الذي يواكبه، ورغم هذه الأوضاع هناك تناسُبٌ وانسجامٌ من جهةٍ بين تلك الإرادات المتجدّدة وشتّى القابليّات الفرديّة والجماعيّة والصور النوعية - الملكات - والآثار الإدراكيّة التي تترتّب عليها؛ وبين الصّور النّوعيّة اللاّحقة النّهائيّة من جهةٍ أخرى.

لقد أثبت ملاّ صدرا وجود مراتبَ مثاليّةٍ وعقلانيّةٍ للإنسان إلى جانب مرتبته الجسمانيّة، فهو، على أساس تفسيره لطبيعة الزّمان، أثبت لهذا الكائن الحركة والعلاقة بين النّفس والبدن وسائر الملكات النّفسانيّة، ومن ثَمّ استدلّ على وجود تلك المراتب في بحوثه التّحليليّة؛ ومن خلال إثباته للتجرّد المثاليّ لعالَم التّصوّر نأى بنفسه عن نظريّة ابن سينا، وعلى أساس رأيه هذا ذهب إلى القول بأنّ الإنسان له القابليّة على الارتقاء إلى عوالم أخرى في ما وراء عالم الطبيعة بواسطة حركته الجوهريّة وإثر نشأة الملكات النّفسانيّة لديه، وهذا التعالي، الذي يحدث في ذات الإنسان، يجعله يجتاز مرحلة الكينونة الطّبيعيّة ليبلغ مرحلة الكينونة المثاليّة، ومن ثَمّ يرتقي إلى مستوى الإنسان العقلانيّ، وحينما ينال هذه المراتب العليا سوف يكتسب كمالاتٍ وخصائصَ تميّزه عن سائر الكائنات، والملكاتُ التي يحصل عليها خلال مسيرته التّكامليّة هذه تسمو على المراتب الدنيا وتتعدّاها لتصل إلى مراتبَ عليا تشتدّ وتقوى أكثرَ ممّا مضى كلّما تعالت، وهذا يعني أنّ الإنسان الجسمانيّ يمتلك بدناً جسمانيّاً قوامه المادّة والمقدار، والإنسان النّفسانيّ يمتلك بدناً مثاليّاً ذا مقدارٍ عارٍ من المادّة، والإنسان العقلاني يمتلك بدناً عقلانيّاً مجرّداً تجرُّداً تامّاً.

الإنسان يتجرّد من المادّة والزمان خلال اجتيازه مرتبة الوجود الطّبيعيّ وانتقاله إلى مرتبَتَيِ المثال والعقل، ومن ثَمّ ينال درجة الخلود[١]. على أساس مبدأ وحدة الوجود التّشكيكيّة، فمراتب الكمال الإنسانيّ التي تبدأ من عالم الطّبيعة وتنتقل إلى عالَمَيِ المثال والعقل، تمتاز بالوحدة والتعدُّد معاً بشكلٍ منسجمٍ بحيث لا تضرّ الوحدة بالتّعدّد، وكذلك بشكلٍ لا يضرّ معه التعدّد بالوحدة؛ فهذه المراتب منذ بادئ نشأتها وارتباطها بالزّمان وعالم

---

١. المصدر السابق، ص ٢٠٤.

الطّبيعة وحتّى بلوغها مرتبة التجرّد المثاليّ والعقليّ عبر تحرّرها من قيود الزّمان والطّبيعة؛ وكأنّها سلسلةٌ متّصلةٌ تنتهي إلى وحدةٍ على ضوء أصالة الوجود، ووحدتها هذه لا تتأثّر بالتّعدّد الطوليّ لها ولمراتبها.

حينما يصل الإنسان إلى المراتب العليا فهو يجمع بينها وبين المراتب الدّنيا التي اجتازها سابقاً، لذا فالإنسان الذي يبلغ مرتبة عالم العقل يجتمع كلّ شيءٍ في وحدته الجامعة العقليّة[١]؛ وأمّا الكلّيّة والاشتراك في ذات هذا الإنسان، فيتحقّقان باعتبار نطاقه الوجوديّ وكأنّهما إحاطةٌ للحقائق على الظّرائف[٢].

استناداً إلى مبدأ أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، يمكن في كلّ آنٍ انتزاع ماهيّةٍ من الإنسان تختلف عن الماهيّة التي تُنتزع في الآن التّالي، ومع ذلك فإنّ مراتبه الماهويّة في المراتب الوجوديّة الثلاثة هي عبارةٌ عن معلولاتٍ تتجلّى في مرتبة النّفس الحقّة بصفتها علّلاً تامّةً، وهذا الأمر يؤدّي إلى عدم حدوث أيّ تأثيرٍ للتّغييرات على ثبات شخصيّة الإنسان ووحدتها، وهو أمرٌ يحكي عن مفهومٍ يُنتزع من تنزّل الوجود النّفسانيّ ومراتبه السّيّالة - التعدّديّة الجسمانيّة أو التجرّديّة - باعتبار أنّ الماهية تمثّل حدّاً للوجود.

ملاّ صدرا، من خلال تأكيده على مبدأ الوحدة الشّخصيّة للوجود، اعتبر المراتب الثلاثة - الحس والتصوّر والعقل - موجودةً في كُنه النّفس، فالإنسان في مرتبة الذات تتوفّر لديه جميع هذه المراتب، ولكنّها تتجلّى في كلّ مرحلةٍ من الحركة في وعاء إنسانٍ طبيعيٍّ أو مثاليٍّ أو عقلانيٍّ؛ وهذا يعني أنّها موجودةٌ في ذات كلّ إنسانٍ دون استثناءٍ، حيث تتنزّل وتتجلّى ظلالُها في مراتب أدنى، وهذا الأمر يدلّ على أنّ التعدّدَ الاشتداديَّ للإنسان لا يُسفِر عن حدوث خللٍ في وحدته الشّخصيّة في جميع مراحل حياته، فهو، برأي ملاّ صدرا، ينتقل من الجسمانيّة إلى المثاليّة ثمّ إلى العقليّة في إطار وحدةٍ شخصيّةٍ وبواسطة الملكات المستودَعة في باطنه، وقال في هذا الصدد:

---

١. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، منشورات (طليعه نور)، إيران، قم، ١٤٢٥ هـ، ج ٣، ص ٢٨٦.

٢. السبزواري، هامش الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٢٨٨.

في كلّ إنسانٍ توجد ثلاثةُ شواخصَ إنسانيّةٍ هي حسٌّ فاسدٌ ونفسانيّةٌ متوسِّطةٌ وعقلٌ خالدٌ، وهي ٍمتّحدةٌ في حقيقتها الإنسانيّة ٍلكنّها متمايزةٌ من حيثُ الشدّةُ والضعفُ الوجوديُّ.

الإنسانُ الحسّيُّ هو صنم الإنسان النفسانيّ، والإنسانُ النفسانيُّ هو صنم الإنسان العقلانيِّ؛ والمراتب الثلاثة المتمثّلة بالحسّ والتصوّر والعقل تتّصف بأنّ كلَّ فعلٍ فيها يحدث بشكلٍ يتناسب مع المرتبة الأخرى[١].

هذا الكلام يدلّ على إمكانيّة إثبات خلود النّفس الإنسانيّة وما لديها من ملكاتٍ علميّةٍ وعمليّةٍ تفوق نطاق عالَم الطّبيعة لتبلغ عالمَيِ المثال والعقل، على أساس مبادئ الحركة الجوهريّة والتصوّر المجرّد ووحدة الوجود الشّخصيّة والعلم الحضوريّ؛ وعلى ضوء ذلك يتسنّى لنا إثبات دوام المبادئ الأخلاقيّة وخلودها.

أصول الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين تمتاز بكونها مضماراً للولوج في مباحث سرمديّة الحقائق الأخلاقيّة، فهذا الفيلسوف المبدع أكّد على أنّ الإنسان حتّى وإن قام بأفعاله من منطلق إرادته واختياره ليصوغ ملكاتِه النفسانيّة على أساسها، فهو مع كلّ ما لديه من خصائصَ وصفاتٍ نفسانيّةٍ ليس سوى ظلٍّ للوحدة الإلهيّة لكونه مثالاً لظلّ الوحدة الإلهيّة الأصيلة، وبالتالي حتّى إن تمكّن بمعونة أفعاله الحسنة من أن ينتقل من مرتبة الجسمانيّة إلى مرتبة التجرّد المثاليّ والعقليّ ليتجاوز مرحلة الفقر الذّاتيّ ويبلغ مرتبة الغنى الذاتيّ، لكنّه يبقى مع ذلك دون مستوى الذّات الإلهيّة المبارَكة، وليس من شأنه مطلقاً أن يُكافِئَها ولا أن يبلغ تلك الحقيقة السرمديّة التي تمتاز بها هذه الذّات العظيمة.

إنّ إرادة الإنسان تختلف عن إرادة الله، فإرادته تبارك شأنه أزليّةٌ بالضّرورة وسرمديّةٌ بالذات، بينما الذات الإنسانيّة ضروريّةٌ بالغير لا بالذات[٢]، وعلى هذا الأساس فقد ذهب مُلّا صدرا إلى القول بأنّ الإنسان هو عبارةٌ عن حقيقةٍ مقيَّدةٍ الوجود بين بادئ الخلقة

---

١. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، منشورات (طليعه نور)، إيران، قم، ١٤٢٥ هـ، ج ٩، ص ٣٠؛ صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية***، تحقيق: السيّد جلال الدّين آشتياني، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، إيران، قم، ٢٠٠٣ هـ، ص ٣٥٣.

٢. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، منشورات (طليعه نور)، إيران، قم، ١٤٢٥ ه، ج ٦، ص ٢٦٩ - ٢٧٩.

والعاقبة النّهائيّة، وأنّه ذو مراتبَ وقابليّاتٍ مرتبطةٍ وجوديّاً بحقيقة الحقائق طوليّاً (تصاعديّاً وتنازليّاً) وكذلك عرضيّاً (من حيثُ الأبعادُ الإدراكيّةُ والتحريكيّةُ)، وبفضل هذه الحقيقة يبلغ درجة الوحدة والثبات[1]. وفي موضعٍ آخرَ اعتبر الإدراكاتِ والصورَ الجزئيّةَ في عالَم المادّة والتي تُصاغ في وعاء الوضع والزّمان والمكان، بكونها لطائفَ من حقائقَ كلّيةٍ أزليّةٍ عند الله عزّ وجلّ؛ وقال في هذا الصدد:

الصور الجسمانية الجزئية هي حقائق كلّية موجودة في عالم الأمر والقضاء الإلهي، ولكلّ واحدة منها توجد لطائف جزئية تظهر إلى الوجود بواسطة الأسباب الجزئية المقدّرة مثلٍ المادّة والوضع والزمان والأين - المكان - والحقائق الكلّية موجودةٌ عند الله تعالى بالأصالة، لكنّ اللطائف الحسّية المختصّة بها موجودةٌ بحكم التبعية والاندراج؛ وهذه الحقائق المتّصفة بالكلّية والتي هي قرب الله تعالى، لا تنتقل إلى عالم المادّة ولكن بسبب ارتباطها بالذات الإلهية وشموليتها بالنسبة إلى سائر المراتب، فهي تتنزّل لتتمثّل في وعاء الجسمانيات، وأمّا اللطائف فبحكم ارتباطها لا بد وأن تمثّل نفس تلك الحقيقة، واختلافها إنّما يحدث بحسب الشدّة والضعف والكمال والنقص.[2]

هذا الأمر ينمّ عن أنّ الإدراكات الأخلاقيّة لدى الإنسان هي الأخرى تناظر سائر الشؤون الإنسانية وتضرب بجذورها في الحقيقة الإلهية الأزلية.

نستنتج من جملة ما ذكر أنّ مباني ملا صدرا الفلسفية تؤكّد على أنّ جميع التطوّرات الجسمانية والمثالية والعقلية لدى الإنسان عبارةٌ عن وجوداتٍ رابطةٍ وإضافاتٍ إشراقيّةٍ للحقّ سبحانه وتعالى، فالإنسان في كُنه ذاته وحقيقته الوجوديّة كامنٌ بين بداية الخلقة وعاقبتها؛ وعلى هذا الأساس تتّصف إدراكاته العمليّة والأخلاقيّة بحقيقةٍ سرمديّةٍ عن طريق تجرّده مثاليّاً وعقليّاً وبواسطة ارتباطه بالله عزّ وجلّ، مع أنّها تمرّ في حالة سيلانٍ - حركة سيّالة - وتجدّدٍ.

---

١. المصدر السابق، ج ٨، ص ٦.

٢. المصدر السابق، ص ١١٣.

نتيجة البحث

المبادئُ الأخلاقيّةُ التي هي مظهرُ القانون الأخلاقيّ برأي الفيلسوف الغربي إيمانويل كانط، هي عبارةٌ عن ثمرةٍ لحرّية إرادة الإنسان واختياره وفطرته، وهذه المبادئُ مرتكزةٌ على البنية الذّاتيّة للإنسان بصفته جزءاً من عالَم المعقولات، ومن ناحيةٍ أخرى هي مرتكزةٌ على إرادته الإنسانيّة المطلقة التي تجري في مسيرةٍ غير متناهيةٍ. هذان المصدران، باعتبار كونهما فطريّين مكنونين في النّفس الإنسانيّة مسبقاً، يُوجِدان لديه إيديولوجيا أخلاقيّةً شموليّةً خالدةً.

وأكّد على أنّ طرح المبادئ الأخلاقيّة في رحاب المباحث الفلسفيّة، يصونها من مخاطر النسبويّة ويحفظ قدسيّتها التأريخيّة، وعلى الرغم من أنّه حلّل المبادئ الأخلاقيّة على ضوء الوقائع الاجتماعيّة والفرديّة بصفتها إلزاماتٍ عقليّةً عمليّةً، لكنّه تطرّق إلى البحث والتّحليل حول مبدأ الحرّية والمجتمع المدني المتحضّر، كما أنّه لم يُعر أهميةً للاختلافات الفرديّة والاجتماعيّة في مقام كسب المعرفة الأخلاقيّة. وِجْهة النّظر هذه أدّت في ما بعد إلى طرح الأخلاق من قبل بعض الفلاسفة وكأنّها عقدٌ اجتماعيٌّ، لذلك تمحورت مباحثها حول التلاعب بالألفاظ حسب تعدّد الثقافات وتنوّعها، لذا فهي بدل أن تخرج من حيّز النسبيّة، وقعت في فخّها.

وأمّا الفيلسوف المسلم صدر المتألّهين، فقد طرح المبادئ الأخلاقيّة في رحاب رؤيته الوجوديّة، حيث اعتبرها إيديولوجيا شموليّةً متقوّمةً على أساس وحدةٍ جامعةٍ للنّفس والقوى المتعلّقة بها، وأثبت اتّصاف العلم والعمل وأزليّة الأخلاق بمراتب، عن طريق الاستدلال على خلود الملكات النّفسانيّة وتجرّد التّصوّرات والوحدة الشّخصيّة للنفس الإنسانيّة. حسب هذه الرؤية استنتج أنّ الاختلافات الفرديّة والاجتماعيّة التي تُعتَبر ظِلاً للحقائق الثّابتة والأزليّة، منبثقةٌ من وضعٍ اعتباريٍّ حكيمٍ.

مصادر البحث

١. حسين بن عبد الله بن سينا، ***النفس من كتاب الشفاء***، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، إيران، قم ٢٠٠٦ م.

٢. أرسطا طاليس، ***أخلاق نيكوماخس*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: السيّد أبو القاسم بور حسيني، منشورات جامعة طهران، إيران، طهران، ٢٠٠٢ م.

٣. روجر سكورتن، ***كانت*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: علي بايا، منشورات (طرح نو)، إيران، طهران، ٢٠٠٩ م.

٤. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة***، منشورات (طليعه نور)، إيران، قم، ١٤٢٥ هـ.

٥. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية***، تحقيق: السيّد جلال الدّين آشتياني، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، إيران، قم، ٢٠٠٣ هـ.

٦. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***أسرار الآيات***، مقدّمة وتحقيق: محمّد خواجوي، منشورات (انجمن حكمت وفلسفه)، إيران، طهران، ١٩٧٩ م.

٧. صدر الدّين محمّد الشيرازي، ***شرح أصول كافي*** (باللغة الفارسية)، تحقيق: محمّد خواجوي، منشورات معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، إيران، طهران، ٢٠٠٤ م.

٨. وليام كي. فرانكنا، ***فلسفه أخلاق*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: هادي صادقي، منشورات طه، إيران، قم، ٢٠١٠ م.

٩. ستيفان كورنر، ***فلسفه كانت*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: عزت الله فولاد وند، منشورات خوارزمي، إيران، طهران، ٢٠٠١ م.

١٠. مرتضى مطهّري، ***فلسفه أخلاق*** (باللغة الفارسية)، منشورات صدرا، إيران، طهران، ١٩٩٤ م.

١١. فردريك كوبلستون، ***تاريخ فلسفه*** (باللغة الفارسية)، الجزء الثاني، ترجمه إلى الفارسية: إبراهيم دادجو، منشورات (علمي وفرهنكي)، إيران، طهران، ١٩٩٩ م.

١٢. كارل ياسبرس، ***كانت*** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: مير عبد الحسين نقيب زاده، منشورات طهوري، إيران، طهران، ٢٠١١ م.

13. Kant, Immanuel, ***Practical philosophy***, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University Press, 1996.

14. Kant, Immanuel, ***Critique of Pure Reason***, translated by Paul Guyer and Allen W.Wood, Cambridge University Press, 1998.

15. White Beck, Lewis, ***A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason***, Chicago University Press, 1990.

16. Caygill, Haward, ***A Kant Dictionary***, Blacwell, 2000.

17. H. J. Paton, ***Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy,*** London, 1947.

18. Liddell, B.E.A, ***Kant on the Foundation of Morality***, Bloomington and London, Indian University Press, 1970.

19. Kemp Smith, Norman, ***A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason***, Palgrave Macmillan, 2003.

20. Freuchen, Peter, ***Book of the Skimos***, New York Fawcett, 1961.

21. Herodotus, ***The Histories***, translated by Aubrey de selincourt, revised by A.R. Burn, Pengun books, 1972.

الله في فلسفة الأخلاق عند كانط والعلامة الطّباطبائي[1]

محمد إبراهيم فولادي[2] ومحسن غرويان[3]

إيمانويل كانط في كتابه «نقد العقل النّظريّ» ذكر ثلاثة براهين لإثبات وجود الله تعالى، أحدها أنطولوجيٌّ والآخر إبستمولوجيٌّ والثالث طبيعيٌّ كلاميٌّ؛ لكنّه بعد التّحليل والاستنتاج اعتبرها غير كافيةٍ لإثبات المطلوب ما يعني أنّ الله تعالى ليس سوى مثالٍ عقليٍّ محضٍ ودورَه تنظيميٌّ فحسب.

لا شكّ في أنّ العقل على الصّعيد المعرفيّ دائماً ما يواجه قضايا مشروطةً، لذلك يسعى إلى تجاوزها كي يبلغ مرحلةً غير مشروطةٍ؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ المثُل العقليّة المحضة تُعدّ بمثابة فرضيّاتٍ متعاليةٍ يراد منها تحقيق ما ذُكر، إلا أنّ العقل حينما يعتبر مثاليّة الله تعالى بمنزلة وجودٍ، فهو في هذه الحالة يواجه تعارضاً في متبنّياته الأمر الذي يجعله غائراً في مفاهيمَ جدليّةِ الطّرفين، وهذا التعارض يعني أنّه يستدلّ من ناحيةٍ على وجود الله، ومن ناحيةٍ أخرى على عدمه، لذا أكّد كانط على عجز العقل النّظري عن إثبات وجوده تعالى، ومن هذا المنطلق بادر إلى وضع حلٍّ للمسألة اعتماداً على مبادئ العقل العّمليّ.

---

١ . المصدر: فولادي، محمد إبراهيم و غرويان، محسن، «**خدا در فلسفه اخلاق كانت و علامه طباطبايى**»، ***پژوهشنامه حكمت و فلسفه اسلامى طلوع***، پاييز ٩٠، شماره ٣٧، صص ١١٧-١٤٤.

تعريب: حسن علي مطر

٢. باحثٌ على مستوى الدكتوراه في التيارات الكلامية المعاصرة في عالم الإسلام، جامعة المصطفى العالمية، مجمع الإمام الخميني (رحمه الله) للتعليم العالي، قم المقدسة.

٣. مدرس في الفلسفة الإسلامية في الحوزة العلمية في قم ومؤلف لكتب: ***شرح برهان شفا***، ***ترجمه وتبيين بداية الحكمة***، ***آشنايي با فلسفة*** ومقالات فلسفي..

يعتقد كانط بأنّ المبادئ الأخلاقيّة لا تكتسب قيمتها من الاعتقاد بوجود إلهٍ، بل القانون الأخلاقيّ الذي يُعتبر أساساً لتحقّق السلوك الأخلاقيّ، يعدّ أمراً ضروريّاً بلا شرطٍ مسبق؛ كما يرى أنّ الاعتقاد بالسعادة الأخلاقيّة يُلزِمنا بافتراض وجود الله ما يعني أنّ وجوده تعالى شرطٌ ضروريٌّ لحصول الخير الأعلى.

بعد أن تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان تفاصيل الاستدلالات الخاصّة بالموضوع المشار إليه، تطرّق إلى شرح وتحليل رأيين آخرين لهذا المفكّر الغربي في المضمار نفسه، وعلى ضوء ذلك أكّد على أنّ المتحصّل من وجهة نظره هو أنّ استقلالية الذات هي الشرط الأساسيّ في القانون الأخلاقيّ والحياة الأخلاقيّة ما يعني أنّ الله والدّين يندرجان ضمن تعريفه هذا. المقصود من هذا الكلام أنّ القانون الأخلاقيّ ليس منبثقاً من الله، إذ بما أنّه مطلقٌ فليس من الممكن أن ينبثق من الغير؛ وعلى هذا الأساس يُقال أنّه مستقلٌّ[1]، لذا فهو لا يكتسب ضرورته إلا من ذاته، وفي غير هذه الحالة يجب تجريده من كونه ضروريّاً وكلّيّاً؛ ولكن مع ذلك فالشّرط في الحياة الأخلاقيّة هو الاعتقاد بوجود إلهٍ في الكون يضمن للإنسان نيل السّعادة على ضوء التزامه بالقانون.

القسم الثاني من المقالة تمحور حول بيان تفاصيل الموضوع من وجهة نظر العلاّمة محمّد حسين الطّباطبائي، والمسألة المحوريّة في هذا البحث فحواها أنّ رؤية إيمانويل كانط قد امتزجت مع النزعة الإنسانيّة (الإنسانوية)[2] في حين أنّ رؤية العلامة رغم ارتكازها على مبدأ أنّ الإنسان يحظى بأعلى مقامٍ في سلسلة الكائنات، لكنّه مع ذلك يبقى فقيراً بالذّات بحيث يكتسب وجودَه وأفكارَه من الذّات الإلهيّة؛ وهذه المسألة الأساسيّة تتمخّض عنها نتائجُ دقيقةٌ ومتنوّعةٌ.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الجانب الاستدلاليّ في هذه المقالة محدودٌ إلى حدٍّ ما ولا سيّما في القسم الثاني منها، لكنّها مفيدةٌ من ناحية بيان النتائج التي يمكن تحصيلها من أفكار إيمانويل كانط والعلاّمة محمّد حسين الطّباطبائي.

المحرر

******

يعود الاختلاف بين (إيمانويل كانط) و(العلاّمة محمد حسين الطّباطبائي) في بحث التوحيد ومعرفة الله إلى اختلافهما بشأن العقل والمصادر المعرفيّة. إن الاختلاف في أبحاث الإلهيّات يمثّل أساس الاختلافات في معرفة الإنسان ومكانته. لقد عمد كانط إلى التنزّل بالإله إلى حدّ الفرضية، حيث يرى اللهَ مقهوراً لأحكام العقل المحض، ولا يحقّ له التّخلّف

---

1. Autonomous
2. Humanism

عن القوانين الأخلاقيّة المنبثقة من العقل المحض. إنّ الإنسان، في جميع الأبعاد المعرفيّة والانتمائيّة والغائيّة والتشريعيّة وغيرها، غنيٌّ ومستقلٌّ عن الله. ومن ناحية أخرى فإن اعتقاد كانط في بحث صفات الله يتعارض مع مبانيه الفلسفيّة؛ لأنّ كانط يرى استحالة جميع أنواع معرفة الله (حتى في العقل العمليّ)، وعليه لا يحقّ لأيِّ إنسانٍ أن يدعي إثبات الصفات للحق تعالى ومعرفتها.

أما العلاّمة الطّباطبائي فيعتقد بإمكان معرفة الله تعالى وإثبات وجوده. حيث يرى أن الله تعالى بديهيُّ الوجود وغنيٌّ عن الإثبات؛ وأنّ الآيات الأنفسية والآفاقية الكثيرة تدلّ على وجود الله تعالى كما تُثبت صفاتِه أيضاً، وأنّ البراهين القطعية تُثبت وجود الله تعالى وتؤكّد وحدانيّته.

المقدمة

إنّ منزلة الإنسان ومكانته في نظام الوجود تعكس قيمته وكرامته. إنّ قيمة الإنسان تكمن في المباني النّظريّة لفلسفة الأخلاق. كما يرى الدّين الإسلاميُّ قيمةً وكرامةً للإنسان بوصفه خليفةَ الله تعالى. بيد أن الوصول إلى مقام الخلافة الإلهية واكتساب القيم الإنسانيّة يتوقّف على سلسلة من المسائل التي تُسمّى (مباني الكرامة الأخلاقيّة للإنسان في الإسلام).

تُعدّ الدراسة المقارنة بين الأخلاق الإنسانيّة والأخلاق القائمة على الكرامة الإنسانية في الإسلام، وتظهير الماهيّة الإلحاديّة للنزعة الإنسانيّة، من أهم المسؤوليات الدينيّة الملقاة على عاتق علماء الدّين والباحثين في الشّأن الدّينيّ أيضاً. لقد كانت الأفكار الإنسانيّة لـ **كانط** تنطوي على جاذبيّةٍ خاصّةٍ لدى الشّرقيّين والغّربيّين من أصحاب النزعة الإنسانيّة وتُعتبر مصدرَ إلهامٍ لهم. وقد كان للعلاّمة الطّباطبائي ـ بوصفه مفسِّراً كبيراً، وفيلسوفاً مبدعاً، وعارفاً تقيّاً، وعالِماً واعياً، وخبيراً بزمانه ومسؤولاً ـ كان له الدورُ الأكبرُ في الدّفاع عن النّظريّة الأخلاقيّة والنّظام الأخلاقيّ في الإسلام على أساس الكرامة والخلافة الإنسانيّة في العقيدة الإسلاميّة.

الله في فلسفة الأخلاق من وجهة نظر (إيمانويل كانط)

يذهب كانط[١] إلى الاعتقاد بأنّنا لا نستطيع الحصول على مفاهيمَ واضحةٍ ومحدَّدةٍ بشأن الله ـ كما هو الحال في المفاهيم التّجريبيّة ـ بل إن مفاهيمنا حول الله تبقى على الدوام ناقصةً وصوريّةً بحتةً. كما أننا لا نستطيع أبداً أنْ نَحْمِل هذه المفاهيمَ على الله بشكلٍ واضحٍ ودقيقٍ. ولا نستطيع إثبات وجود الله بالبرهان الدّقيق. إلاّ أنّ اعتقادنا بوجود الله يبقى ضرورة أخلاقيَّة وباطنيَّة تقتضيها الحاجة[٢]. إن الأخلاق تثبت اللهَ بوصفه كمالاً مطلقاً. ويجب أن يكون الله عالِماً مطلَقاً كي يكون عالماً بجميع أفعال الإنسان وسلوكيّاته وأعمق جذور حالاته النّفسيّة وذلك في جميع الحالات والأوقات. ويجب أن يكون قادراً مطلقاً، كي يستطيع مكافأة المحسنين على إحسانهم، ومعاقبة المسيئين على سيّئاتهم بشكلٍ تامٍّ وكاملٍ. ويجب أن يكون حاضراً مطلقاً وسرمديّاً. وفي المجموع فإنّ الله لا ربط له بالفيزيقا بل وحتى بما بعد الطبيعة والميتافيزيقا، وفي المجموع لا ربط له بالعقل النظري، وإنما هو متعلق بالأخلاق والعقل العمليّ[٣].

صفات الله

عندما تُطلق صفةٌ على الله تعالى، يجب أن تكون في أعلى حدود الكمال. ولكن هناك ثلاثُ صفاتٍ أخلاقيّةٍ تُطلَق على الله حصراً وفي الوقت نفسه دون إضافة قيد العظمة والإطلاق. فالله مقدَّسٌ محضٌ، وحكيمٌ محضٌ، ومبارَك محضٌ. وإن هذه المفاهيم تُعبِّر ـ

---

١. ولد إيمانويل كانط بتاريخ: ٢٢ / أبريل / ١٧٢٤ م، في مدينة غونغسبرج في ألمانيا. يعتبر أحد أكبر فلاسفة الغرب. ومن بين أشهر مؤلفاته في حقل الفلسفة: (*نقد العقل المحض*)، و (نقد العقل العملي). لقد ترك كانط تأثيراً كبيراً على تطوير النزعة الإنسانية ولا سيما على مباني حقوق الإنسان في الغرب وفي غيره. توفي كانط في ألمانيا، سنة ١٨٠٤ م.

٢. أي. أس. يوينغ، ***برسشهاي بنيادين فلسفه***، ترجمه إلى الفارسية: السيد محمود يوسف ثاني، ص ٣٩٠ و ٤١٤ ـ ٤١٥، انتشارات حكمت، ط ٢، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

3. Kant, Immanuel, 1999, ***Critique of practical reason***, translator, Mary Gregor, London, cambrige university press. P. 115 – 116.

بشكلٍ ضروريٍّ ومسبَقٍ ـ عن الإطلاق وعدم المحدودية. وعلى أساس هذه الصّفات، يكون الله مشرِّعاً مقدَّساً، وقاضياً عادلاً، وحاكماً خيِّراً[١].

وقد عمد كانط ـ على أساس حاجة العقل العمليّ ـ إلى تلخيص الأصول الاعتقاديّة للدّين الحقيقيّ والعام بالنسبة إلى الله، على النحو الآتي:

١ ـ إن الله هو القادر المطلق، وخالق السماوات والأرض، وهو من الناحية الأخلاقيّة مشرِّع مقدَّس.

٢ ـ إن اللهَ هو الحافظُ للنّوع الإنسانيّ، والحاكمُ المريدُ للخير، والشَّفوقُ والعطوفُ بالإنسان من الناحية الأخلاقيّة.

٣ ـ إن اللهَ هو المديرُ والمدبِّرُ للقوانين والتّشريعات المقدّسة الخاصة به، بمعنى أنّه قاضٍ عادلٌ.

وبطبيعة الحال، فإنّ هذه الأمورَ الثلاثةَ تعكس النّسبة الأخلاقيّة القائمة بين الله والإنسان. ومن هنا فإنّها تتجلّى في الاعتقاد الديني لدى أكثر الأشخاص أخلاقاً على شكل السلطات الثلاث، وهي: السلطة التّشريعيّة، والسّلطة التنفيذيّة، والسّلطة القضائيّة في مملكة الغايات، بوصفه تجلّياً وانعكاساً لتلك الأوصاف الإلهيّة الثلاثة. ويجب أولاً: أن تكون تشريعاتُ الله متناسبةً مع قداسة الإنسان. وثانياً: يجب ألّا لا نفسّرَ رحمة الله بشكلٍ يدفعنا إلى الغفلة عن مسؤوليّاتنا؛ لأن المُجدي هو الخصلةُ الأخلاقيّةُ وسعيُ الإنسانِ نفسِه، وإن اتّصاف الله بالخيريّة ما هو إلّا لجبران ضعف الإنسان. وثالثاً: إنّ عدالة الله ليست من سنخ الخيريّة والمُعذِّريّة، بل هي محدودةٌ بشروط تناغم الإنسان وانسجامه مع القانون المقدَّس والأخلاقيّ. وبملاحظة هذه الأمور الثلاثة يذهب كانط إلى تبرير الاعتقاد بالتثليث[٢].

---

١. المصدر أعلاه، ص ١٠٩.

2. Kant, Immanuel, 1998, ***religion within the boundaries of mere reason and other writing***, translated and edited by Allen Wood and George, Di Giovanni, United Kigdom, Cambrridge university press. P. 141 – 143.

وجود الله

إن كانط في ***نقد العقل المحض*** يسمّي اللهَ (**نموذج العقل المحض**) أو (**النموذج الاستعلائيّ**)، لا مجرّد تصور. إن مثل هذا النموذج موجودٌ، بل هو في الحقيقة أفضل موجود، إذ لا يمكن لشيءٍ أن يكون أكثرَ واقعيةً منه. إن هذا النموذج يُلاحَظ بوصفه جوهراً شخصيّاً وأصلَ وجود جميع الأشياء بشكلٍ عامٍّ[١].

يذهب كانط إلى عدم إمكان إثبات وجود الله بالبراهين النظرية، وذلك أولاً: لأنّ اللهَ ليس أمراً زمانيّاً أو مكانيّاً أو نتيجةً تجريبيّةً. ومن هنا لا يمكن لنا أن نَحْمِل عليه مقولاتِ الفهم. وثانياً: إنّ البراهين التي أقيمت في دائرة العقل النّظريّ على إثبات وجود الله، عاجزةٌ عن إثبات وجود الله. يرى كانط أن البحث عن البرهان النظريّ على وجود الله يأتي كمغالَطةٍ وجنوحٍ ناشئٍ عن الغفلة وعدم الالتفات إلى محدودية العقل النظريّ وعدم إدراك أنّ الله أكبر من أن يدرك بالحواسِّ[٢]. لأن العقلَ النظريَّ محدودٌ بحدود الظواهر وما يمكن إدراكه من طريق التّجربة الحسّيّة، وإذا تجاوز ذلك إلى ما هو أبعدُ منه، أضحى متعالياً ومتجاوِزاً لحدوده. ومن هنا فإننا بواسطة العقل النّظريّ لا نعلم أيّ شيءٍ بشأن العالَم ما فوق المحسوس والأشياء الواقعيّة نفياً وإثباتاً. لقد توصّل كانط في البحث عن العلاقة بين العقل والدّين إلى نتيجة مفادها: إنّ بنية العقل النظريّ هي بحيث لا نستطيع أن نتوقّع منه إصدار الحكم بشأن أمور من قبيل: الله، وخلود النفس، والاختيار. إننا في العقل النظريّ بصدد الحصول على معرفةٍ نظريّةٍ، وحيث إنّ دائرة استعماله محدودةٌ بالظواهر والعالمَ الحسيِّ، لا يمكن له أن ينتج معرفةً نظريةً في ما يتعلّق بالأمور الواقعيّة والعالَم المعقول. في حين أننا في العقل العمليّ لا نُبدي أيَّ اهتمام بالمعرفة النّظريّة تجاه هذه الأمور، وإنما نكون بصدد التّوظيف العمليّ فقط. وأما تعيّن الاختيار في العقل العمليّ فإنه لا يستتبع

---

١. هارتناك، يوستوس، ***نظريه معرفت در فلسفه كانط***، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٦٨ ـ ١٦٩، دار نشر فكر روز، ط ١، طهران، 1376هـ ش.

2. Kant, Immanuel, 1998, ***religion within the boundaries of mere reason and other writing***, translated and edited by Allen Wood and George, Di Giovanni, United Kigdom, Cambrridge university press. P. 153.

معرفتنا النّظريّة بها، بل حيث إن القوانين الضرورية لا تبدو ممكنةٌ بدون الاختيار، فإن عقلنا العمليّ يرتضي الاختيار بوصفه أمراً حقيقيّاً وضروريّاً[١].

امتناع إثبات وجود الله

يؤكد كانط على أن براهين وجود الله لا يمكنها أن تثبت وجود الله بوصفه جوهراً قائماً خارج ذهن الإنسان. يرى كانط أن البراهين التي أقيمت على إثبات وجود الله غير مقنعة. ثم إنّ الإيمان ـ من ناحية أخرى ـ لا يُقدِّم دعامة متينة لمعرفة الحقيقة. وإنما الذي يدفعنا إلى الإيمان والاعتقاد بوجود الله هو (حاجة) الأخلاق إلى مثل هذا الموجود. إن هذه (الحاجة) لا تقدّم لنا أيّ برهان خارجيّ، وإنما تلزمنا على نحو ذهنيٍّ وداخليٍّ بالإيمان بوجوده[٢]. ومن هذه العبارة التي صدع بها كانط استنتج البعض أن الله من وجهة نظر كانط مجردُ اسمٍ للأمر المطلق[٣].

البراهين الأخلاقيّة على وجود الله

إن البراهين في إثبات وجود الله في دائرة العقل النظريّ لا تخرج في العادة عن واحد من ثلاثة أنواع، ويرى كانط أن جميع هذه الأنواع الثّلاثة قاصر عن إثبات وجود الله تعالى. وهذه البراهين الثلاثة كالآتي:

١ ـ البرهان الوجودي.

٢ ـ البرهان المعرفي.

٣ ـ البرهان الطّبيعيّ ـ الكلاميّ.

---

١. صانعي دره بيدي، منوتشهر، ***جايگاه انسان در انديشه كانط***، ص ٧٦، ققنوس، طهران، 1384 هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. أي. أس. يوينغ، ***برسشهاي بنيادين فلسفه***، ترجمه إلى الفارسية: السيد محمود يوسف، ص ٢٩٢.

٣. كابلستون، فردريك، ***تاريخ فلسفه***، ج 6، ص ٣٩٣، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوتشهر بزرجمهر، انتشارات سروش، طهران، 1375 هـ ش. (مصدر فارسي).

ولسنا هنا بصدد شرح وبيان هذه البراهين وانتقاد كانط لها، وإنما نقتصر على الإشارة إلى البراهين الأخلاقيّة التي يستفيد منها كانط في إثبات وجود الله تعالى.

١ـ ضرورة وجود الله لتحقيق الخير الأسمى:

يرى كانط أن الأخلاق لا تستلزم الدّين، بمعنى أن الإنسان في التعرّف على الواجب والتّكليف الملقى على عاتقه لا يحتاج إلى وجود الله، وإن الدّاعي والمحرِّك نحو العمل الأخلاقيّ هو التكليف في حدّ ذاته، لا إطاعة الأحكام الإلهيّة. وفي الوقت نفسه فإن الأخلاق هي التي تؤدي إلى الدّين. إن القانون الأخلاقيّ يأمرنا بأن نجعل أنفسنا أهلاً للسعادة. ولكن حيث إن السعادة المقرونة بالفضيلة ـ بمعنى تحقيق الخير الأسمى ـ لا تكون إلا بواسطة القدرة الإلهية، يحقّ لنا أن نتوقّع السعادة من طريق العمل الإلهيّ؛ لأن إرادته بوصفها إرادةً قدسيّةً تريد من عباده أن يكونوا أهلاً للسعادة، ويمكن له بوصفه قدرة مطلقة أن يفوّض هذه السعادة لهم. ومن هنا فإن الأمل في الوصول إلى السّعادة المقرونة بالفضيلة الأولى، لا يتحقق إلا بواسطة الدين[١].

وعلى هذا الأساس فإنّ تحقّق الخير الأسمى بوصفه موضوع الإرادة في العقل العمليّ المحض، لا يكون ممكناً إلا إذا اقترنت السعادة بالفضيلة. وهذا لا يمكن إلا إذا افترضنا وجود علّةٍ وافيةٍ وكافيةٍ وهي الله تعالى. لأنّ السعادةَ عبارةٌ عن: أن تكون حالة الموجود المتعقل في العالم بجميع وجوده مطابقة لإرادته. إن السعادة تقوم على تناغم الطبيعة الجسمانيّة مع جميع غايات الإنسان، المبدأ الأساسيّ المحفِّزِ للإرادة. فحيث لا يكون الإنسان علّةً للعالَم والطبيعة، لا يمكنه أنْ يعمل على إخضاع هذا العالمَ بواسطة أصوله العمليّة في إطار تحقيق السعادة. وعليه لا بد من افتراض وجود علّةٍ لجميع الطبيعة على أن تكون مستقلّةً عن ذات الطبيعة. ويجب أن يكون هذا الموجود قادراً على جعل الطبيعة منسجمة ومتناغمة مع صورة الأخلاق ومع أخلاقيّة الكائنات العاقلة أيضاً. وعلى هذا

---

١. أي. أس. يوينغ، *برسشهاي بنيادين فلسفه*، ترجمه إلى الفارسية: السيد محمود يوسف، ص ٣٩٠.

الأساس يكون افتراض وجود الله ـ من الناحية الأخلاقيّة ـ أمراً ضروريّاً. وبطبيعة الحال فإنّ هذه الضّرورة الأخلاقيّة هي ضرورةٌ ذهنيّةٌ تنبثق من الحاجة، وليست ضرورةً عينيّةً وخارجيّةً[١].

٢ـ تقريرٌ آخرُ للبرهان الأخلاقيّ:

يرى كانط أن الإنسان كائنٌ أخلاقيٌّ، وهو ملزَمٌ ومكلَّفٌ من الناحية الأخلاقيّة بأن يسعى نحو الكمال والوصول إلى الخير الأسمى[٢]، بمعنى أن عليه تحصيل الخير الأسمى. وحيث من المستبعد أن يكون الأمر المطلق نداء كاذباً، يجب أن يكون متعلَّق الأمر المطلق ممكناً.

ويمكن لنا تقرير استدلال كانط على النحو الآتي:

(إنّ عقلنا يأمرنا بأن ننشد الخير الأسمى. وإنّ الخير الأسمى يشتمل على عنصرين، وهما: الفضيلة التّامّة، والسّعادة، وهما عنصران متلازمان. إنّ الفضيلةَ علّةٌ للسعادة، والسعادةَ عبارةٌ عن: التّناغم بين الطّبيعة والإرادة ورغبة الإنسان، وبعبارة أخرى: حالة الموجود العاقل في العالم الذي يكون كل وجوده مطابقاً لرغبته وإرادته. بيد أن الإنسان لا هو خالق العالم، ولا هو قادرٌ على تنظيم الطبيعة كي يجعل العالَم متطابقاً مع إرادته ورغبته، ليتمكّن من توفير السّعادة بما يتناسب مع الفضيلة.

وعليه يجب أن نفترض وجود علّةٍ لجميع الطّبيعة، وتكون هذه العلة منفصلةً ومستقلّةً عن الطبيعة ومشتملةً على أساس وعلّة التنسيق والتّناغم الدقيق بين الفضيلة والسعادة، وليست تلك العلةُ غيرَ الله)[٣].

من هنا فإن القانون الأخلاقيّ أمرٌ عينيٌّ، ولا يوجد له ما بإزاءٌ في عالم الطبيعة أو ذهن الإنسان قطعاً؛ لأن صدق القضايا الأخلاقيّة ليس منوطاً أو مشروطاً بوجود الطّبيعة أو ذهن

---

١. المصدر أعلاه، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١.

2. summum bonum

٣. محمد رضايي، محمد، ***تبيين ونقد فلسفه اخلاق كانط***، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه، 1379 هـ ش. (مصدر فارسي).

الإنسان. فحتى لو فرضنا عدم وجود أيِّ إنسان أو أيِّ كائنٍ طبيعيٍّ آخرَ، تكون هذه القضايا صادقةً أيضاً. ومن جهةٍ أخرى يستحيل أن يكون للقانون الأخلاقيّ من موضعٍ غير العقل. وبالتّالي لا بد من الاعتقاد بعقلٍ فوق الإنسان وفوق الزمان والمكان. وبعبارة أخرى: يجب أن نؤمن بالعقل الإلهيّ. فإذا تمّ هذا الاستدلال، ستثبت ضرورة وجود الله وخيريّته المطلقة ومثاليّته الأخلاقيّة أيضاً[١].

٣ـ الله ومملكة الغايات

من أجل تحقيق مملكة الغايات ـ في المنظومة الفكريّة لـ كانط ـ هناك حاجة إلى الحياة الأخرويّة، وإلى قدرة الإله العادل على التصرّف الضّامن لنجاح الجهود في إطار تحقيق مملكة الغايات. من هنا فإنّ العقل المحض يؤيد الأصول الموضوعة للأخلاق، وهي: الله والخلود والاختيار. يرى كانط أنّ إمكان تحقّق مملكة الغايات رهنٌ بالاعتقاد بالأصول الموضوعة بوصفها جزءاً لا يتجزّأ من الحياة الأخلاقيّة للإنسان[٢].

إن إلهيّة القوانين الأخلاقيّة في المنظومة الفكريّة لدى كانط تعني ضرورةً وجودَ كائنٍ محيطٍ بسرائر النّفوس، واعتبارَ القوانين الأخلاقيّة من تشريعه وتقنينه.

إن الله، بهذا المعنى، يُعتَبر حاكماً على العالَم الأخلاقيّ. إنّ مملكة الغايات والمجتمع الذي تربطه ببعضه المصالح الأخلاقيّة المشتركة إنّما يُكتب له التحقّق إذا اتّبعنا الأحكام المنبثقة عن العقل المحض، بوحي من صميم القلب ولمجرّد القيام بالتّكليف. وحيث تكون مسألةُ النّيّة القلبيّة والعمل بالواجب في هذا المجتمع بدافعٍ من القيام بالمسؤوليّة هي الأساسَ، لا ينبغي لنا أن نتوقّع تحقّقها من قبل الإنسان؛ وذلك لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، وعليه لا يمكن لنا أن نتوقّع ذلك من غير الله تعالى. ففي مملكة الغايات التي يتم سنّ جميع القوانين فيها لضمان الشّأن الأخلاقيّ للأعمال، لا يمكن للنّاس أن يقوموا بعمليّة

---

١. أي. أس. يوينغ، *برسشهاي بنيادين فلسفه*، ترجمه إلى الفارسية: السيد محمود يوسف، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١.

٢. ساليفان، روجرز، *أخلاق در فلسفه كانط*، ص ١٣٦ ـ ١٣٧، ترجمه إلى الفارسية: عزت الله فولاد وند، نشر طرح نو، طهران، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

تشريع القوانين بأنفسهم؛ وذلك لأن الشأن الأخلاقيّ للأعمال أمرٌ داخليٌّ، ولا يمكن له أن يقوم على القوانين العامّة للإنسان، إذ إنّ القوانين التي يتواضع النّاس على سنّها والمصادقة عليها إنّما يمكنها تنظيم الشّأن الحقوقيّ للأعمال التي تبدو بشكلٍ محسوسٍ، ولا يمكن لها أن تلعب دوراً في الشّأن الأخلاقيّ للأعمال. وعليه لا بدّ من أن نفترض وجود إلهٍ من غير الناس يُلاحَظ بوصفه مقنِّناً ومشرِّعاً عامّاً. وهو المقنِّن والمشرِّع الذي يُفترض به أن يكون عالِماً مطلَقاً ولا تخفى عليه حتّى النّوايا. ويجب أن يكون قادراً مطلَقاً بحيث يمكنه أن يجعل الطّبيعة برمّتها منسجمة ومتناغمة مع الغاية العليا من الأخلاق. ولكنْ، على الإنسان في الوقت نفسه ألاّ يتّكل على القضاء والقدر، ويترك تحقّق جميع الأشياء لحكمة الله البالغة، بل على الإنسان أن يسعى على نحوٍ وكأنّ المسؤوليّة في تحقّق هذا المجتمع ملقاةٌ على عاتقه وحده[١]. في مملكة الغايات علينا ألاّ نتصوّر اللهَ بوصفه مقنِّناً أخلاقيّاً عالياً، كما لو كان إنساناً يريد ـ بسبب حقّه اللامحدود ـ أن يفرض قوانينه على النّاس بالقهر والغلبة، بل يجب أوّلاً: أن تكون قوانينه متناسبةً مع قداسة الإنسان. وثانياً: يجب علينا ألاّ نفسِّر رحمته وإرادته للخير بحيث نغفل عن مسؤوليّتنا الأخلاقيّة والإنسانيّة، إنما المجدي في البين هو الصفة الأخلاقيّة وسعي الإنسان بنفسه، وما اتصاف الله بالخير إلا لمجرّد التعويض عن ضعف الإنسان ونقصه[٢].

٤ ـ الله هو مَنْشَأ القوانين الأخلاقيّة وليس واضعها:

إنّ الله إنّما هو مَنْشَأ القانون الأخلاقيّ، وليس مالكاً له أو واضِعاً له. ومن هنا كانت القوانين الأخلاقيّة مستقلّةً عن إرادة الله، وتابعةً لإرادة الإنسان الخيِّرة. وفي الحقيقة فإنّ اللهَ، بالمعنى الدقيق للكلمة، هو (النموذج) والمثال الأخلاقيّ، وإنّ هذا المثال والنموذج هو مِنْ صُنْع العقل. إنّ القانونَ الأخلاقيّ للعقل العمليّ المحض إنّما هو قضيّةٌ تشتمل على

---

١. إيمانويل كانط، ***نقد قوه حكم***، ص: ٤٢٥، ترجمه إلى الفارسية: عبد الكريم رشيديان، نشر ني، طهران، ١٣٧٧ هـ ش (مصدر فارسي).

2. Kant, Immanuel, 1998, ***religion within the boundaries of mere reason and other writing***, translated and edited by Allen Wood and George, Di Giovanni, United Kigdom, Cambrridge university press. P.

دستورٍ مطلَقٍ، وإنّ الذي يُصدر الأوامرَ من طريق هذا القانون ـ أي الإنسان ـ هو المُقنِّن. إنّ القانون الذي يُلزمنا على نحوٍ سابقٍ وغيرِ مشروطٍ، وذلك من طريق العقل فقط، يمكن التعبير عنه بوصفه قانوناً قد نشأ من الإرادة الإلهيّة، بمعنى الإرادة التي هي صاحبة حقٍّ، دون أن يكون لها تكليفٌ[١].

وإذ يكون القانون الأخلاقيّ من القداسة بحيث يبدو وكأنّه مشيئةٌ إلهيّةٌ، فإن احترامه وتقديسه يأخذ بأيدينا نحو التّديّن. إنّ التّديّن من وجهة نظره يعني أداء التكاليف الأخلاقيّة من منطلق الشّعور بالواجب والمسؤوليّة، بحيث تبدو التّكاليف وكأن الله هو الذي أوجبها. وعليه، من حق المجتمع الأخلاقيّ أن يُعتَبر (أمّةً إلهيّةً) وأن يكون اللهُ هو الحاكمَ عليه. بيد أنّ تصوّر الله في مقام الحاكم على مملكة الغايات، لا يعني الاعتقاد بأن القوانين الأخلاقيّة من الناحية التّاريخيّة هي في الواقع من الأوامر الصادرة عن الله. وذلك لأن جعل المشيئة الإلهيّة أساساً للتّكليف يعني التّنزّل بإطاعة القوانين الأخلاقيّة إلى مستوى دينٍ آخرَ، ومن شأن ذلك أن يؤدِّيَ بالأخلاق إلى الانهيار. وعلى هذا الأساس لو قام البناء على تحويل الكنيسة اللامرئيّة إلى كنيسةٍ مرئيّةٍ لمنظومةٍ دينيّةٍ، وجب أن يكون لجميع أفراد المجتمع سهمٌ في رئاستها. لأننا إذا كنّا مجرّد تابعين، وتمّ إلقاء التّكاليف في أعناقنا، دون أن يكون لنا أيُّ حقٍّ، فإن كرامتنا ستُسلب منّا على المستوى الشّخصيّ دون وجهِ حقٍّ. وبذلك يعمل كانط على إبعاد الله عن التدخل في شؤون البشر؛ إذ عندما يكون واضعُ القوانين وصاحبُ التّكاليف هو إرادةَ الإنسان، فإنّ الله لن يكون له حقٌّ من النّاحية العملية. وإنّ كانط، رغم قوله بأنّ للهِ حقّاً، إلاّ أنّه حيث لا يرى له الحقَّ في التّكليف وإصدار الأوامر، إنّما يكون قد حكم عليه بالاستقالة. ومن هنا فإنّ ثورته الكوبرنيقية تعمل هنا على استبدال موضع الحقّ والتّكليف. بمعنى أنّ الله الذي كان له الحق في إصدار الأوامر للناس وإلزامهم بإطاعته، قد أعطى مكانه للإنسان، وتمّ الإعلان عن أنّ الإنسان وحده هو الذي يمتلك الحقّ في وضع القوانين وإصدار الأوامر. إنّ الإنسان في قبال الله صاحبُ حقٍّ وليس مكلّفاً، إلاّ أنّ

١. صانعي دره بيدي، منوتشهر، ***جايگاه انسان در انديشه كانط***، ص ٩٩ و ٢٢٧، دار نشر ققنوس، طهران، 1384 هـ ش. (مصدر فارسي).

الله والدّين مكلّفان بمساعدة الإنسان والأخذ بيده إلى تطوير صفاته الأخلاقيّة نحو الأفضل.

محورية الله والدين الذاتي:

يعمل كانط في المسائل الأخلاقيّة خاصّة على إلغاء دور الله في ما يتعلّق بشؤون الإنسان، ويدعو إلى مباشرة الإنسان لجميع شؤونه. ففي المنظومة الفكريّة لـ «كانط» يعتبر كلّ نوع من أنواع الاتّكال على الغير ـ حتّى ولو كان ذلك الغيرُ هو اللهَ تعالى ـ يعتبره منافياً لـ (الدين الذاتيّ)، ويتعارض مع كرامة الإنسان وشخصيّته. إنّ الإنسان البالغ والعاقل يجب أن يتحلّى بالجرأة على رفض أيّ تدخّلٍ وتأثيرٍ خارجيٍّ في عمليّة التّقنين وفرض التّكاليف.

أدلة كانط على منافاة محوريّة الله للقيم الأخلاقية:

١ ـ منافاة الأخلاق للتبعية:

يطالب كانط باستقلال الأخلاق (حتى عن الله) لاعتقاده بأنّ الأخلاق والفضيلة الأخلاقيّة إنما تكون ذاتَ قيمةٍ فيما لو تصرّف الإنسان بعيداً عن أيِّ حافزٍ وتأثيرٍ خارجيٍّ، وقام بالأعمال بدافعٍ من الشّعور بالمسؤوليّة وإطاعة القانون (**الدّين الذّاتيّ**). وقال في مورد استناد الأخلاق إلى الله:

> **لا يمكن اعتبار القوانين الأخلاقيّة مجرّد تلك الأمور المنبثقة في الأساس عن إرادة مثل هذا الوجود الأسمى والمتفوّق على الجميع (وهو الله) ... إذ في مثل هذه الحالة لن تكون هذه القوانين أخلاقيّةً، وإنّ التّكليف المنبثق عنها لن يكون نوعاً من التكليف الحرّ ولن ينطويَ على فضيلةٍ، بل سيكون نوعاً من التّكليف الحقوقيّ الإلزاميّ والإجباريّ[1].**

إن الاستناد إلى الله أو الشعور الأخلاقيّ ربما كان أفضل من لا شيء، بيد أنّه لا يمكن أبداً أن يكون منشأً لأصول العقل العمليّ البحت، أيْ لن يكون منشأً للأخلاق، إذ إنها في

---

١. المصدر أعلاه، ص ٩٩.

مثل هذه الحالة ستفقد حُجيّتها وقابليّتها التّحفيزيّة. إن سرّ قداسة وحجيّة القوانين الأخلاقيّة تكمن في استقلالها عن جميع أنواع المؤثّرات الخارجيّة[١]. وعليه فإنّنا لو أقمنا الأخلاق على ركائزَ من خارج العقل والإرادة، سنكون في الحقيقة قد قضينا على الأخلاق[٢].

٢ ـ تقدُّم الأخلاق على إرادة الله:

إن إرادة الله من النّاحية المنطقيّة لا يمكنها أن تُشكِّل الأساس الحاسم للأخلاق، إذْ لو جعلنا إرادة الله هي الركيزةَ للأخلاق، لن ينقطع السؤال عن مشروعيّة القوانين الأخلاقيّة وسبب التّكليف، لأنّنا إذا نسبنا القانون الأخلاقيّ إلى الله، سيعود السؤال القائل: لماذا يجب علينا أنْ نطيع الإرادة الإلهيّة. وعلى هذا الأساس فإنّ كانط لا يقول بوجوب عدم التّبعيّة لإرادة الله إذا ظهرت، وإنما يدّعي أنّنا لا نستطيع أن نعتبر إرادة الله مصدراً حصريّاً للمشروعيّة وأصلاً جوهريّاً للأخلاق. إذْ قبل أنْ نطيع الإرادة والأوامر الإلهيّة بوصفها تكليفاً، علينا أوّلاً أن نُدرك أن إطاعةَ الله تكليفٌ. لذلك قبل إطاعة الله يجب على الإنسان ـ بوصفه كائناً عاقلاً ـ أن يسنّ القوانين، وأن يفترض ضرورةً وجود الله بواسطة القوانين الأخلاقيّة. وعلى هذا الأساس فإنّ الأخلاقَ مقدَّمةٌ على افتراض وجود الله ولا يمكن أن تقوم على إرادة الله. ومن هنا فإنّ (الدّين الذّاتيّ) هو الأصلُ الأعلى للأخلاق، لا إرادةُ الله أو أيُّ شيءٍ آخرُ.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإرادة الإلهيّة لا يمكنها أن تكون مصدراً للقوانين الأخلاقيّة، وذلك أوّلاً لأنّه يستلزم الدورَ، إذْ إنّ افتراض وجود الله يقوم على الأخلاق، فإذا كانت القوانين الأخلاقيّة تقوم على إرادة الله، لزم الدورُ. وثانياً لو أقمنا الأخلاق على إرادة الله، فإنّ المفهوم الوحيد الذي يبقى في ذهن الإنسان عن الإرادة الإلهية، هو المفهوم الحاصل من خلال الجمع بين الميل إلى الجلال والجبروت من جهةٍ، والمفاهيم المثيرة للخوف

---

١. إيمانويل كانط، ص ٦٩، *بنياد ما بعد الطبيعة اخلاق*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الدكتور حميد عنايت وعلي نصيري، انتشارات خوارزمي، ط ١، طهران، ١٣٦٩ هـ.ش.

٢. ساليفان، روجرز، *أخلاق در فلسفه كانط*، ص ٤٧، ترجمه إلى الفارسية: عزت الله فولاد وند، نشر طرح نو، طهران، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

والاقتدار والعقوبة من جهةٍ أخرى. في حين أنّ كلَّ نظامٍ أخلاقيٍّ يقوم على مثل هذه الركيزة سيكون متعارضاً مع الأخلاق بشكلٍ واضحٍ جدّاً[١].

٣ ـ الأصول الأخلاقيّة هي المعيار في الأخلاقيّة:

إن أوامر الله، بوصفه كائناً عاقلاً يتمتّع بإرادةٍ مقدَّسةٍ ويأمر دائماً على طبق قوانين العقل والأخلاق، يمكنها أن تكون نموذجاً أخلاقيّاً. لأنّ العقل الإلهيّ يستحيل أن يأمر بشيءٍ يعجز عن أنْ يكون في الوقت نفسه قانوناً أخلاقيّاً. بل إنّ الإرادة الإلهيّة حيث تكون مقدَّسةً وعقلانيّةً وأخلاقيّةً تمثل نموذجاً قابلاً لأن يُحتذى، إذْ يمكن للكائنات المتناهية والمفتقرة إلى قداسة الإرادة أن تقترب من هذا النموذج بشكلٍ لا متناهٍ. بيد أنّ نموذجيّة الإرادة الإلهيّة لا تعني أنّ الأمر الخارج عن العقل يكون منشأً للقوانين الأخلاقيّة. ولذلك يؤكد كانط على أنّه في حالة الاعتقاد بوجود الله والقول بأنّ القوانينَ الأخلاقيّة هي أوامرُ إلهيّةٌ، لا يضاف في الخارج شيءٌ يزيد من قوّة القانون الأخلاقيّ. ومن هنا حتّى إذا لم يكن الشخص معتقداً بوجود الله، مع ذلك يمكن لقوّة الأمر الإلزاميّ للأمر المطلق أن تدفعه نحو إطاعة قانون الأخلاق[٢].

٤ ـ عبادة الله وسيلة إلى اكتساب الفضائل الأخلاقيّة:

إن الثورة الكوبرنيقية لـ كانط التي أحلّت الإنسان محلَّ الله، قد اقتضت استبدال محورية الإنسان بمحورية الله. وبعبارة أخرى: إنزال الله من عرشه وتنصيب الإنسان بدلاً منه. إذ من الواضح أنّ الفضيلة الأخلاقيّة في تفكير كانط تمثّل الغاية، وما عبادة الله سوى وسيلةٍ لتطوير الصّفات الأخلاقيّة. وإنّما تكمن الحاجة إلى عبادة الله في أنّها تساعد الإنسان على تطوير فضائله الأخلاقيّة. ومن هنا لو أمكن تطوير الفضائل الأخلاقية بوسيلةٍ أخرى، أمكن لنا التّخلّي عن عبادة الله. وبعبارةٍ أخرَى: إنّ الفضائل الأخلاقيّة مطلوبةٌ في

---

1. Kant, Immanuel, 1964, ***Groundwork of the metaphysic of morals***, translator, H. J. Paton, New York, Harper&Row publishers. P. 110 – 111.

٢. كابلستون، فردريك، *تاريخ فلسفه*، ص ٣٩٣، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوتشهر بزرجمهر، انتشارات سروش، طهران، 1375 هـ ش. (مصدر فارسي).

نفسها وعلى نحوٍ مستقلٍّ، وأما عبادة الله فهي مطلوبة بوصفها عنصراً لترميم النواقص الأخلاقيّة. إنّ الإنسان يمتلك أساس الفضيلة في ذاته وكيانه بشكلٍ كاملٍ، وهي على الرغم من عدم تطوّرها وتكاملها، بيد أنّ عبادة الله وحدها هي التي تستطيع أن تساعد على تطويرها. وعلى هذا الأساس، لكيْ يتّصف الإنسان بالأخلاق الحسنة يعمل على فتح المجال للتّكليف الإلهيّ، لا أن يتمّ توظيف الأخلاق الحسنة في خدمة عبادة الله[١].

الإيمان بالله والتّوحيد في فلسفة الأخلاق من وجهة نظر العلامة الطباطبائي:

يرى العلامةُ الطّباطبائي أنّ المعيار في كمال الإنسان يكمن في عبوديّته لله وقربه منه. فكلما كان الشخص أقربَ من الله كان أقرب إلى الكمال والفضيلة والكرامة الإنسانيّة. وهذا المُدَّعى إنّما يكون منطقيّاً ومقبولاً إذا كنّا من الموحِّدين والمؤمنين بالله. إنّ أهمَّ أساسٍ ومبنًى نظريٍّ في فلسفة الأخلاق من وجهة نظر العلامة هو التوحيد والإيمان بالله. وإنّما يمكن لنا أن ندرك قيمة الإنسان بشكلٍ حقيقيٍّ إذا تعرّفنا قبل ذلك على مكانته وموقعه في عالم الوجود. وعلى الرغم من الشعارات العاطفيّة والانفعاليّة لأنصار النّزعة الإنسانيّة، إلا أنّ العبوديّة لله الواحد هي قبل كلِّ شيءٍ حقيقةٌ لا مناصَ منها، ثم إنها تُعدّ بعد ذلك من أكبر مفاخر الإنسان، وذلك لأنّ العبادة هي في واقع الأمر ارتباطٌ واتّصالٌ بمعدن العزة والعظمة والتّمسك بحبل الخلود والبقاء. إنّ العبودية لخالق العالَم الأوحد إنّما تعني الانعتاقَ من جميع أنواع الذّل والهوان والتّخلّصَ من جميع الأغلال والقيود، والوصولَ إلى أعلى مراتب القيم الحقيقيّة والخلود. إلا أن هذه القيمة المترتبة على عبوديّة ومحورية الله إنّما يمكن تصوّرها وتكون معقولةً إذا كان هناك إيمانٌ بوجود الحقّ تعالى ووحدانيّته. وما لم يتمّ توضيح المسائل المرتبطة بالله تعالى، لن تتّضح المسائل المرتبطة بعبادة الله أيضاً[٢].

وعليه حيث تكون عبادة الله أساسَ جميع الفضائل والقيم، فمن الضّروريّ أن نتناولها في هذا المقال بالبحث والتمحيص.

---

١. المصدر أعلاه، ص ٣٢٢.

٢. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، دار الكتب الإسلامية، ط ٥، طهران، ١٣٧٢ هـ ش.

وجود الله

إنما تكتسب المسائل المتعلقة بمعرفة الله أهمّيتها الخاصّةَ من كونها تلعب الدّور الأكبر في حياة الإنسان وسلوكه. وتتجلّى هذه الأهميّة على نحوٍ واضحٍ وبشكلٍ خاصٍّ عند الابتلاء والعجز عن فهم العوامل الطّبيعيّة[١].

يذهب العلامةُ الطباطبائي إلى اعتبار وجود الله تعالى من أوضح وأبده أنواع الوجود، ويرى أنّ وجوده مشهودٌ من قبل الجميع. لقد أظهر اللهُ سبحانه آياتِ وجوده في الآفاق والأنفس (أي: على المستوى الخارجيّ والدّاخليّ)، ليسدّ بذلك جميع مداخل الشّكّ والتّرديد. وأهمّ دليلٍ على وجود الله سبحانه وتعالى هو إحاطتُه بجميع الأشياء، واتّصافُه بالظاهر والباطن والأوّل والآخر. ومن هنا فإنّ وجود الله سبحانه ـ طبقاً لصريح الرّوايات ـ هو الدليل على إثبات وجوده دون أن يكون بحاجة إلى إثباتٍ أو برهان[٢].

إن المراد من إدراك وجود الله تعالى ليس هو إدراكَه بالعلم الحصوليّ من طريق البرهان، لأن العلم الحصوليّ حتّى ولو كان قطعيّاً يبقى أمراً ذهنيّاً ولا يرقى إلى مستوى العلم الحضوريّ. ثم أنّه بالإضافة إلى بداهة شهود العلاقة والارتباط بين الإنسان والخالق تعالى، هناك براهينُ عقليّةٌ أيضاً تثبت استحالة انفصال الممكنات عن هذه العلاقة الشّهوديّة[٣].

من هنا فإنّنا نستنتج الأمور الآتية:

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***اصول فلسفه وروش رئاليسم*** (***أصول الفلسفة والمذهب الواقعي***)، ص ٤ ـ ٥، انتشارات صدرا، قم، 1364هـ ش. (مصدر فارسي)؛ وانظر له أيضاً: ***فرازهايي از اسلام***، ص ١٨٥، إعداد وتنظيم: سيد مهدي عبد اللهي، نشر جهان آرا، قم المقدسة.

٢. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***الرسائل التوحيدية***، ص ١٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم المقدسة، ١٤١٥ هـ؛ وله أيضاً: ***معنويت تشيّع به ضميمه چند مقاله ديگر*** (معنوية التشيّع ومقالات أخرى)، ص ٥٢ ـ ٥٥، إعداد: محمد بديعي، انتشارات بقيع، ط ٣، قم المقدسة، ١٣٨٦ هـ ش. (مصدران فارسيان).

٣. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن***، تحقيق: أصغر إرادتي، ج ٤، ص ٣٠٢، دفتر تنظيم ونشر آثار العلامة الطباطبائي، مطبعة أسوة، قم المقدسة، ١٣٨٣ هـ ش.

أولاً: كما أنّ الله سبحانه وتعالى هو مبدأ الوجود، فإن معرفته كذلك هي مبدأ جميع الإدراكات أيضاً. وعليه فإنّ الآياتِ التوحيديّة التي تبيّن الصفاتِ الجماليّة والجلاليّة لتلك الذّات المقدّسة تُعدّ من المفاهيم الجوهريّة في القرآن الكريم ومبدأ معرفة الآيات والمخلوقات أيضاً[1].

وثانياً: إن الطريق إلى إدراك وشهود الحق تعالى يكمن بشكلٍ رئيسٍ في تهذيب النّفس والسّير في الآفاق والأنفس. ولو نظر الإنسان بعين الحقيقة إلى الأشياء في العالَم، فإنّه سيدرك أنّ جميعَ المخلوقات هي آياتُ الله وتجلّياتُه. وبطبيعة الحال فإنّ أقصر هذه الطُّرق وأجداها هو طريقُ معرفة النّفس[2].

وثالثاً: إن مشاهدة الله سبحانه وتعالى وإدراكه الشّهوديّ لا يعني الإدراك المباشر والإحاطة بذات الحق تعالى. فإنّ ذات الحق تعالى لا تتحمّل الإجمال والتفصيل. ومن هنا لا معنى للإحاطة الإجماليّة والتّفصيليّة في مورده، وعليه لا يمكن لأيّ شيءٍ بأيٍّ نحوٍ من الأنحاء أن يحيط علماً بالله تعالى، لأن الشيء الذي يقبل الإحاطة لا يمكن أن يكون إلهاً[3].

ورابعاً: يضاف إلى الأسلوب العرفانيّ، إمكان إثبات وجود الله تعالى من طريق الأدلة العقليّة أيضاً. فإن الذي ينظر إلى الأشياء وخصائصها برؤية عقليّة يمكنه أن يقيم الأدلة والبراهين المتقنة على إثبات وجود الله تعالى. وبطبيعة الحال فإنّ الإتقان والعمق في ما نحن فيه، يختلف باختلاف المراتب الفكريّة للأفراد، ومن هنا يكون من الأمور المتفاوتة والمشككة. ويُعتبر برهانُ النّظم ـ من وجهة نظر العلامة ـ من أكثر أساليب الاستدلال شيوعاً، إذْ عندما يمتلك الإنسان عقلاً وفطرةً سليمةً، يتمكن لا محالة بواسطة نظرته إلى عظمة العالم والنّظم

١. جوادي آملي، عبد الله، *شمس الوحي تبريزي*، ص ١٠٤، تنظيم وتحقيق: علي رضا روغني موفق، مركز نشر إسراء، قم المقدسة، ١٣٨٦ هـ ش.

٢. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الرسائل التوحيدية*، ج ٢، ص ٩٩؛ وله أيضاً: *الشيعة في الإسلام*، ص ٩٩، بوستان كتاب، قم المقدسة، ١٣٨٦ هـ ش.

٣. جوادي آملي، عبد الله، *شمس الوحي تبريزي*، ص ٣٠ ـ ٣١.

والتّنسيق الذي يحكمة من إثبات أصل وجود الله سبحانه على نحو القطع واليقين، كما يتمكّن حينها من تحصيل المعرفة النّظريّة بصفاته أيضاً[١].

التوحيد هو أساس المعارف والقيم:

إن الله سبحانه وتعالى واحدٌ ولا نظيرَ له في ذاته وصفاته وأفعاله، وليس هذا فحسب، بل لا يمكن لنا حتّى تصوُّر أنْ يكون له شريكٌ ونظيرٌ. إنّ التّوحيد يمُثِّل أهمَّ الأصول الاعتقاديّة وأساساً لجميع المفاهيم والقيم.

يمُثِّل التوحيد محوراً لتقييم ودراسة صوابيّة الأفكار أو عدم صوابيّتها. وعليه فإنّ كلَّ فكرةٍ أو رؤيةٍ تنسجم مع التوحيد تُعتبر مقبولةً ومعقولةً، وبعكس ذلك، كلُّ فكرةٍ أو رؤيةٍ لا تنسجم مع التوحيد، فإنّها تُعتبر مرفوضةً ومردودةً. ومن بين المسائل التي يجب اختبارها بالفكر التوحيديّ مسألة كرامة الإنسان.

تناغم التوحيد وأصل العلّيّة:

يعتبر **أصل العلية** في المنظومة الفكريّة للعلامة الطّباطبائي من أكثر الأصول الحاكمة على نظام الوجود بداهةً وضرورةً. بحيث يتوقّف عليه إثبات جميع الحقائق والمعارف الدّينيّة، بما في ذلك نفس وجود الله وتوحيده. ولو أنكرنا أصل العلّيّة، لن تبقى هناك أيُّ قيمةٍ أو اعتبارٍ لشيءٍ من الحقائق العلميّة وأحكام الدّين العمليّة. ومن هنا فإنّ التّوحيد في الخالقيّة والربوبيّة لا يتنافى مع أصل العلّيّة، بل إنهما متعاضدان. ومن هنا فإنّ العلامة الطّباطبائي يؤكّد من جهةٍ على التوحيد في الخالقيّة والرّبوبيّة، كما يؤكّد من جهة أخرى على بداهة وضرورة أصل العلّيّة بوصفه الأساسَ الثابتَ والمعيارَ في إثبات جميع الحقائق[٢].

ومما قاله العلامة الطباطبائي في هذا الشأن:

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الشيعة في الإسلام*، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

٢. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ١، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٨، وص ٣٥٨.

... كما لا ينافي توسُّطهم واستنادُ الحوادث إليهم استنادَ الحوادث إليه تعالى وكونَه هو السببَ الوحيدَ لها جميعاً على ما يقتضيه توحيد الرّبوبيّة، فإن السّببيّة طوليّةٌ كما سمعتَ لا عرْضيّةٌ. ولا يزيد استنادُ الحوادث إلى الملائكة استنادَها إلى أسبابها الطبيعية القريبة، وقد صدّق القرآن الكريم استنادَ الحوادث إلى الحوادث الطّبيعيّة، كما صدّق استنادها إلى الملائكة... فالتّوحيد القرآنيّ ينفي الاستقلال عن كلّ شيءٍ من كلِّ جهة: وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا [١].

يدرك الإنسانُ العلّيّةَ أوّلَ الأمر من خلال إدراكه الحضوريّ لعلاقته وارتباطه بالأفعال والحالات النّفسيّة والدّاخليّة. ومن ثَمَّ يدرك تحقُّقَ هذه العلّيّة بين الأشياء الخارجيّة من خلال ذات هذه العلاقة القائمة في ما بينها. وإذا لم نقل بتحقّق وعينيّة العلّيّة بين الأشياء، فإن الحياة ستغدو مستحيلةً من النّاحية العمليّة. وعليه إذا تجاوزنا مرحلة التّفكير البسيط، ودرسنا حقيقة الموجودات الممكنة برؤيةٍ ونظرةٍ فلسفيةٍ سندرك حينها أن أصل العلّيّة يحكم نظام الوجود بأسره[٢].

وعليه فإن ادعاء استثناء أو تفوّق الإنسان على أصل العلّيّة، إنّما يعني في حقيقته إعلان الحرب على منظومة الوجود وخالق الكون والعالم. إن الكائن الوحيد الذي يتمتع في الوجود بالاستقلال المطلق ولا يكون محكوماً لأيّ حدٍّ أو قيد هو الله سبحانه وتعالى[٣].

إنّ القول بأصل العلّيّة لا يعني التّنكّر لدور الإنسان وقدرته الخلاّقة، من قبيل: العقل والإرادة والاختيار، لأنّ الإنسان بوصفه كائناً قادراً وفاعلاً ـ بالالتفات إلى قابلياته التي وهبها الله له ـ يلعب دوراً هامّاً في العالَم[٤].

---

١. المصدر أعلاه، ج ٢٠، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

٢. إن الخوض في المسائل المرتبطة بقانون العلية والمعلولية، من قبيل: ضرورة وجود المعلول عند تحقق العلة التامة، وحاجة المعلول إلى العلة في الحدوث وفي البقاء، وسنخية المعلول للعلة والأحكام المترتبة على ذلك، والوجه في الجمع بين ضرورة العلية والاختبار وما إلى ذلك، خارج عن نطاق هذه المقالة. انظر: العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***اصول فلسفه وروش رئاليسم*** (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، ص ٣ و ١٠٦ ـ ١٧٠، و ١٧٤ ـ ٢٥٥، و ٦٠٥ ـ ٦٠٦، و ٦١٨ ـ ٦٣٥، و ٦٣٨، و ١٠٧ ـ ١٠٩، و ٢٠٢ ـ ٢٠٣؛ وله أيضاً: فرازهايي از اسلام، ص ٩.

٣. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***اصول فلسفه وروش رئاليسم*** (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، ص ٩ ـ ١٠، و ٢١ ـ ٢٣.

٤. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***فرازهايي از اسلام***، ص ٩. (مصدر فارسي).

من هنا يجب على الإنسان ألاّ يتعلّقَ أو يعتمدَ على أيِّ شيءٍ غير الإرادة القاهرة للحق تعالى، إذ ليس لأيِّ كائنٍ غيره استقلالٌ أو تأثيرٌ من نفسه. إنّ هذا الاعتقاد، بالإضافة إلى الرؤية الواقعية، يؤدّي إلى تطوير الفضائل الأخلاقيّة والملكات الفاضلة لدى الإنسان. إنّ الإيمان بالرّبوبيّة الشاملة يورث الطّمأنينة ويبعث الأمل والصّبر والشكيمة وقوّة القلب والشّجاعة والاتصال بقوّةٍ لا متناهيةٍ لا تُقهر، ويعمل على صيانة الإنسان من الرذائل الأخلاقيّة النّاشئة من الجهل والغرور والاستكبار[١].

التوحيد في الألوهية:

إنّ مبنى وأساس التّوحيد في الألوهيّة يكمن في التّوحيد في الخالقيّة والمالكيّة والربوبيّة. فلو آمنّا بأنّ الكائناتِ والمخلوقاتِ في ذاتها وأفعالها وصفاتها مرتبطةٌ محضَ الرّبط بالله تعالى، فإنّ علينا بحكم العقل والمنطق أن نؤمن بأنّ الله وحده هو الذي يستحقّ العبادة دون غيره. وإنّ الذين يخضعون لغير الله ويعبدون ما سواه إنّما يقومون بذلك لأنّهم لا يرون انحصار الفاعليّة والمالكيّة بالله سبحانه وتعالى[٢].

درجاتُ العبادة تعكس مراتبَ كمال الإنسان:

تدور جميع التّعاليم الدينيّة حول محور عبادة الله والمسير إليه. بيد أن النّاس ليسوا على درجةٍ واحدةٍ في عبادتهم لله، وينقسمون في ذلك عدّةَ مجموعاتٍ، يمكن إجمالها على النّحو الآتي:

المجموعة الأولى: أولئك الذين يتّصفون بالاستعداد التّام والّذين يجسِّدون التّوحيد في مقام العلم والعمل. إنّ هذه المجموعة على يقين كامل بالمفاهيم والتعاليم الدّينيّة، وفي مقام العمل لا يُبدون تعلقّاً أو تمسّكاً بغير الله. وهم الذين يُعرفون في كلام الله بـ (المقرَّبين).

---

١. المصدر أعلاه، ص ١١.

٢. المصدر أعلاه، ج ١، ص ٣٠٦، وج ١٨، ص ١٤٢، وج ٢٠، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

المجموعة الثانية: هم الذين وصلوا في مقام العلم إلى اليقين الكامل، ويعبدون الله بصدقٍ وكأنّهم يرونه عياناً، ولكنهم في مقام العمل لا يزالون أسرى خلف حجب التعلق بغير الله. وتعرف هذه المجموعة في عبارات الدّين بـ (أهل الإحسان)، ويعتبرون من أشباه (المقرّبين).

المجموعة الثالثة: هم المتشبّثون بعالم المادّة والحياة الدّنيويّة في مقام العلم والعمل. وهذه الجماعة لم تصل إلى ما هو أبعدُ من ظواهر التعاليم الإسلاميّة، وتفتقر عبادتهم إلى الرّوح والمعرفة، ولا تحتوي على غير صبغة إسقاط التّكليف. إنّ هؤلاء يتّكلون في حياتهم على الأسباب الماديّة والدنيويّة أكثر من اعتمادهم على الأسباب السماويّة وما فوق الطبيعيّة، ولذلك فإنّهم يغفلون عن حقيقة أنّ الله وحده هو المسبِّبُ الحقيقيُّ في نظام الأسباب والمسبَّبات. إنّ مراتب الوجود والكمالات الوجوديّة لهذه المجموعات الثلاثة تشكيكيّةٌ، ومن هنا فإنّ كمالاتِ المجموعة الثّالثة موجودةٌ لدى المجموعة الثّانية، وكمالاتِ المجموعة الثّانية موجودةٌ لدى المجموعة الأولى على النحو الأتمّ والأكمل.

وبذلك يوجد بين هذه المجموعات نقاطُ اشتراكٍ واختلافٍ. وقد بيّن الدّين الإسلاميُّ ـ بوصفه ديناً كاملاً وجامعاً ـ بالنّظر إلى المشتركات والامتيازات المذكورة، الأحكامَ المشتركة والأحكام الخاصّة بكلِّ مرتبةٍ. لقد عمل الإسلام ـ بالالتفات إلى المشتركات بين هذه المجموعات الثلاثة ـ على تشريع الأحكام النظريّة والعمليّة، وهي الأحكام التي يُصطلح عليها بالواجبات والمحرّمات، ولا يمكن القبول وغضّ الطرف أبداً عن التّهاون بهذه الأحكام، دون أن يكون هناك فرقٌ في ذلك بين مجموعة وأخرى. وهناك نوعٌ آخرُ من الأحكام يُصطلح عليها بالمستحبّات والمكروهات والمباحات، وهي تناسب مذاق ومقام المجموعة الثّالثة. وأمّا المجموعة الأولى فلها أحكامها الخاصّة بها والتي تختلف عن أحكام المجموعة الثّانية والثّالثة. وحيث إنّ الأساس في نسيج المجموعة الأولى يقوم على المحبّة والعشق الإلهيّ، فإنّ بعض الأمور التي تُعتبر بالنّسبة إلى المجموعة الثالثة والثانية من المستحبّات، تُعدّ بالنسبة إلى المجموعة الأولى من الواجبات. وفي المجموع يجب

القول أولاً: إن الهدف والغاية النّهائيّة في جميع الأديان السّماويّة هي الوصول إلى التّوحيد، وثانياً: إنّ طريق الوصول إلى الكمال والتّوحيد لا يكون إلاّ من طريق العمل بالأحكام الإلهيّة فقط[١].

علاقة الاعتقاد بالتّوحيد والقيم الأخلاقيّة:

إن حقيقة الإيمان ستترك الكثير من الآثار والفوائد في حياة الإنسان. ومن بين تلك الآثار النّظرة الإيجابيّة المتفائلة إلى عالمَ الخلق. ومن بين آثار الإيمان حالة الأمن والطّمأنينة الروحيّة والنّفسيّة؛ إذ يقول تعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)[٢]. ومن بين آثار الإيمان الأخرى نزول البركات والنّعم الإلهيّة، إذ يقول تعالى: (وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ)[٣]. ويمكن لنا أنْ نعدّ سلامة الرّوح والجسد من بين المعطيات والثّمار الأخرى المترتّبة على الإيمان. إن الشّخص المؤمن يتمتّع بطمأنينةٍ روحيّةٍ وأعصابٍ هادئةٍ وقلبٍ سليمٍ، الأمر الذي يلعب دوراً كبيراً في تسكين الآلام الناجمة عن ضغوط الحياة.

يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأن التوحيد هو خيرُ ضامنٍ لتحقّق الأخلاق. إنّ التّوحيد نبعٌ يروي شجرة سعادة الإنسان ويُنضِج فيها أوراق وثمار الأخلاق الكريمة.

لقد تناول العلامة الطباطبائي بحثاً هامّاً تحت عنوان: **(قانون الأخلاق الكريمة والتّوحيد)** حيث يبيّن العلاقة بينهما. يذهب سماحته إلى الاعتقاد بأنّ المجتمعات البشريّةَ لكي تدافع عن حقوق الأفراد ولا يكون هناك ظلمٌ وجورٌ بحقِّ الطبقات الدّنيا، ولا يسود المجتمعَ الإنسانيَّ الهرجُ والمرجُ، تمسّ الحاجة إلى القانون، وهذا أمرٌ بديهيٌّ لا يختلف عليه اثنان. ومن الثابت أيضاً أنّ هذه القوانين لا تؤثّر أثرها إلاّ في ظلّ قوانينَ أخرَى يُصطلح

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الولاية*، ص ٣٤ ـ ٤٣، ترجمه إلى الفارسية: صادق حسن زادة، نشر مطبوعات ديني، ط ١٠، قم المقدسة، ١٣٨٦ هـ ش.

٢. الرعد: ٢٨.

٣. الأعراف: ٩٦.

عليها بالقوانين الجزائيّة التي من شأنها أن تضمن تطبيق القوانين التّشريعيّة، كي لا تسوِّل لشخصٍ نفسُه بالعدوان على حقوق الآخرين، وينال جزاءه إنْ هو أقدم على ذلك. ومن هنا فإنّ المجتمع البشريّ بالإضافة إلى امتلاكه القوانين الجزائيّة يجب أن يعمل على تشريع قوانينَ أخرى تشجّع الذين يحترمون القوانين ويلتزمون بها، وتحثهم على مواصلة القيام بأفعال الخير والإحسان. ولذلك فإنّ ضرورة القوانين والسّنن الاجتماعيّة لا تخفى على أحدٍ. ولكنْ، على الرغم من ذلك لا يمكن الحيلولة دون وقوع الجرائم والمخالفات حتّى مع امتلاك أعدل القوانين والسنن الاجتماعية وأكثرها صرامة، إلا إذا خضع المجتمع لسيادة الفضائل الأخلاقيّة، وتحلّى المواطنون بالملكات والفضائل الروحيّة والنفسيّة من قبيل: اتّباع الحقّ واحترام الإنسانيّة والعدالة والكرامة والحياء والعفّة وإشاعة الرّحمة وما إلى ذلك من الصّفات الكريمة الأخرى[1].

وفي هذا الموضع ينتقل **العلامة الطباطبائي** إلى تقييم ما عليه الغرب والبلدان المتحضّرة ـ بحسب الظّاهر ـ في العالَم، ويقول:

ولا يغرّنّك ما تشاهده من القوّة والشّوكة في الأمم الراقية والانتظام والعدل الظاهر في ما بينهم، ولم يوضع قوانينُهم على أسسٍ أخلاقيّةٍ، حيث لا ضامن لإجرائها؛ فإنّهم أممٌ يفكّرون فكرةً اجتماعيّةً لا يرى الفرد منهم إلا نفعَ الأمة وخيرها، ولا يدفع إلّا ما يضر أمّتَه، ولا همّ لأمتّه إلّا استرقاق سائر الأمم الضّعيفة واستدرارهم، واستعمار بلادهم، واستباحة نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، فلم يورثهم هذا التقدم والرقيّ إلا نقل ما كان يحمله الجبابرة الماضون على الأفراد إلى المجتمعات؛ فقامت الأمة اليوم مقام الفرد بالأمس، وهجرت الألفاظ معانيها إلى أضدادها؛ تطلق الحرية والشرافة والعدالة والفضيلة، ولا يُراد بها إلا الرقيّة والخسّة والظّلم والرّذيلة[2].

وبعد بيان أنّ المجتمعاتِ البشريّةَ يجب أن تتحلّى بالقيم والفضائل الأخلاقيّة لمواجهة الانحرافات والتجاوزات والوقوف بوجه الظلم والعدوان، يجب عليهم الاهتمام والاعتقاد بالتوحيد بوصفه الأساسَ والعماد في تحقّق **الفضائل الأخلاقيّة**[3]. لو لم تقم الأخلاق على

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ١١، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

٢. المصدر أعلاه، ج ١١، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

٣. المصدر أعلاه، ج ١١، ص ١٥٧.

أساس التّوحيد ومرضاة الله، لن يكون للإنسان في أعماله اليومية في هذه الحياة من غايةٍ سوى الاستفادة من الشؤون الدّنيويّة الفانية وما يترتّب عليها من المتع والملذّات، والشيء الوحيد الذي يمكن أن يصبغ حياته بالعدل ويضطرّه إلى الحفاظ على قوانين مجتمعه هو الفكرة القائلة بأنّه إذا لم يحترم هذه القوانين فإنّ المجتمع الذي يعيش ضمنه سينهار، ومن هنا يتعيّن عليه أن يتنازل عن بعض مشتهياته ورغباته للحصول على البعض الآخر. ويثني عليه الناس ويمدحونه ما دام حيّاً... أما ثناء النّاس وتقديرهم العملَ فإنّما يجري في أمورٍ هامّةٍ علموا بها، أما الجزئيّات وما لم يعلموا بها كالأعمال السرية فلا وقاء يقيها... فقد تبيّن أنّ لا شيءَ من هذه الأمور من شأنه أن يقوم مقام التوحيد، وأن يخلفه في صدّ الإنسان عن المعصية ونقض السّنن والقوانين وخاصّةً إذا كان العمل مِمّا مِن طبعه ألّا يَظهر للنّاس وخاصّةً إذا كان من طبعه ألّوْ ظهر على خلاف ما هو عليه لأسباب تقتضي ذلك، كالتعفّف الذي يزعم أنّه كان شرّاً وبغياً كما تقدّم من حديث مراودة امرأةِ العزيزِ يوسفَ (عليه السلام)[١].

ثم إن **العلاّمة الطّباطبائي** يذكر مثالاً لبيان العلاقة بين الإيمان والأخلاق، حيث يقول:

> **جُعل الإيمانُ بالله كشجرةٍ لها أصلٌ وهو التّوحيد لا محالةَ، وأكلٌ تؤتيه كلَّ حينٍ بإذن ربِّها، وهو العمل الصالح، وفرعٌ وهو الخلق الكريم كالتّقوى والعفّة والمعرفة والشّجاعة والعدالة والرّحمة ونظائرها...**[٢].

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ الأخلاق جزءٌ من الإيمان، والإيمان لا يقوم إلا من خلال التمسّك بالأخلاق.

الكمال المطلق هو الغاية النهائية للإنسان المُوحِّد:

حيث يتصل الإنسان الموحّد بالمصدر الرئيس لجميع الكمالات والقوى، فإنه لن يرضخ للذّل ولن يرضى بالهوان أبداً، بل سينال غنى النفس والهيبة الرّبانيّة في ظلّ القرب من

---

١. المصدر أعلاه، ج ١١، ص ١٥٨.

٢. المصدر أعلاه، ج ١١، ص ٢٤٤.

مصدر العزّة والكمال. إنّ الفرد الموحّد لا يستطيع الاكتفاء بغير الله؛ لأنّه يعلم أنّه إذا أراد العزّة والبقاء والقدرة والقوّة، وإذا كان يبحث عن دعامةٍ متينةٍ، فإنّ ذلك لا ولن يكون إلّا في ظلِّ القرب من الله سبحانه وتعالى. وبالتالي فإن المؤمن الحقيقيّ إنّما يَنشد اللهَ، ويطلب كلَّ شيءٍ آخرَ من أجل التقرّب من الله. يقول العلامة الطباطبائي بشأن التوحيد الغائيّ:

إنّ دقة النّظر في البحث تُثبت أنّ الله هو غاية جميع الغايات؛ إذ عرفت أنّ كلَّ معلولٍ بما هو معلولٌ يعني الربط المحض بالعلّة، وليس له أيّ استقلال عنها. ومن الواضح أنّ التّوقّف لا يتمّ إلّا إذا انتهى إلى المتوقَّف عليه بالذات [المستقلّ بالذات] وإلّا لزم التّسلسل. وهكذا فإنّ الطلب والقصد والتوجّه والإرادة وأمثال ذلك لا يكتب لها التّحقّق إلا إذا انتهت إلى المطلوب بالذّات والمقصود بالذّات والمراد بالذّات وما يتم التوجّه إليه بالذّات. وحيث إن اللهَ تعالى هو علّة العلل وإن كلَّ ما سواه ينتهي إليه، فإنّ اللهَ تعالى يمُثّل استقلال كلِّ شيءٍ مستَقلٍّ، وسنداً لكلِّ شيء. ولذلك لا يسير أيُّ طالبٍ ومريدٍ إلا إليه، سواءً بواسطةٍ أو بدون واسطةٍ. وبالتّالي فإنّ اللهَ تعالى غايةُ كلِّ غايةٍ[١].

إنّ كلَّ الكائنات تسير نحو الله سبحانه وتعالى. وإنّ الإنسان بوصفه سيّد المخلوقات في هذه القافلة، إذا أراد الوصول إلى الغاية فإنّه يحتاج بالدّرجة الأولى إلى الالتفات إلى الغاية والهدف، وبالدرجة الثّانية فإنّه يحتاج إلى المعرفة اللاّزمة للمسير نحو الغاية والهدف، وبالدرجة الثّالثة هو بحاجة إلى أن يحمل معه متاعاً وزاداً بمقدار الحاجة. إنّ الإنسان لا ينال الخلود والبقاء إلا بالفناء في ذات الحق تعالى؛ لأنّ الباقي هو اللهُ، وأما ما سواه فهو في معرض الفناء والزّوال والاضمحلال[٢].

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *نهاية الحكمة*، تصحيح وتعليق: غلام رضا فياضي، موسسه آموزشي پژوهشي امام خميني، ط ٥، قم، ١٣٨١ هـ ش.

٢. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الولاية*، ص ١٠٦ ـ ١٠٧، ترجمه إلى الفارسية: صادق حسن زادة.

الدّعوة إلى الكمال المطلق أهم ما يميّز الإسلام:

إن جميع الأشياء بلا استثناءٍ تسير منذ البداية نحو أصلها ومنتهاها، بيد أنّ حجاب الإنيّة والغيريّة تؤدّي بالإنسان إلى الغفلة عن أصله وغايته. وعندما يرتفع هذا الحجاب يتّضح أنّ الجميع كان ينشد الله، وأن الجميع كان يسير نحو الله. من هنا فإن المعاد هو عبارة عن: عودة جميع الأشياء بكلِّ وجودها إلى الحقيقة التي أوجدتها[١].

ومن هنا فإن أهمَّ ما يُمَيِّز الإسلام دعوتُه الإنسان وهدايتُه إلى الغاية (والمقصد) التي لا يطالها الزوال والفناء والنقص والعيوب، في حين أنّ الأديان والمذاهب الأخرى تدعو الإنسان وتأخذ به إلى الغايات المتغيّرة والفانية والزّاخرة بأنواع العيوب والنواقص. إن الإسلام يدعو إلى الحقّ، وهو خالدٌ، وأما المذاهب الوضعيّة والماديّة الأخرى فتدعو الإنسان إلى الباطل الذي لا يعدو أن يكون زبَداً طائفاً فوق سطح الماء، وسراباً بِقِيعةٍ يحسبه الظمآن ماءً حتّى إذا جاءه لم يجده شيئاً[٢].

نتائجُ ومعطيات التوحيد:

إنّ التّوحيد بوصفه أساساً لتعاليم الإسلام، تترتّب عليه لوازمُ ونتائجُ كثيرةٌ لا يتّسع المقام لبيانها. إلا أن اللّوازم والنّتائج ذاتَ الارتباط الصّريح والمباشر بموضوع بحثنا، والتي يجب تناولها بالبحث والدّراسة، هي عبارة عن:

١ ـ انحصار السببيّة الحقيقيّة بالله تعالى:

إنّ السُّنَّة الإلهيّة تقتضي تحقّق المخلوقات من طريق الأسباب والوسائل الاعتياديّة. بيد أنّ هذه الأسباب العاديّة الموجودة في العالم إنّما تكون مؤثّرة في حدود ما قدّر الله لها، بل

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***انسان از آغاز تا أنجام***، ص ١٠٢، و ١٠٨، و ١١٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية وعلق عليه: الشيخ صادق اللاريجاني، دار نشر الزهراء، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.

٢. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن***، تحقيق: أصغر إرادتي، ج ٢، ص ٢٦٧ ـ ٢٨٨.

إنّها لا تمثّل إلاّ واسطةً لتحقيق آثارها، والمؤثّر الحقيقيُّ في البين هو الله وحده فقط. وبالتّالي فإن مقتضى التوحيد في الفاعلية وانحصار السببية الحقيقية في الله تعالى هي أن كلَّ ما له إمكانٌ ذاتيٌّ ـ حتّى إذا كان من المحال العاديّ ـ إنمّا يتحقّق بالإرادة الإلهيّة[١].

قال العلاّمة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى (وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيماً)[٢]:

إن المراد بجنود السّماوات والأرض الأسباب الموجودة في العالم ممّا يُرى ولا يُرى من الخلق، فهي وسائطُ متخلِّلةٌ بينه تعالى وبين ما يريده من شيءٍ تطيعه ولا تعصيه[٣].

إنّ المالكيّة والرّبوبيّة الحقيقيّة لله بالنّسبة إلى جميع الأشياء من أهمّ الأدلّة على انحصار المشروعيّة في إرادة الحقّ تعالى. إن علم الإنسان الحضوريّ بوجوده الرّابط بالنّسبة إلى الله هو عين شهود التّوحيد الإطلاقيّ. ومن هنا يدرك الإنسان ضرورة عبوديّته أمام الله سبحانه وتعالى. ولذلك فإن جميع معارف وتعاليم الدّين الإسلامي الحنيف مفطورةٌ ومشهودةٌ للإنسان[٤].

الأخلاق التوحيدية

لقد عمد العلامةُ الطباطبائيّ في تبويبٍ عامٍّ، إلى تقسيم المذاهب الأخلاقيّة إلى ثلاثة أقسامٍ، وهي:

١ ـ **الأخلاق الدنيوية:** هناك من يقوم بالأعمال الأخلاقيّة استجلاباً للفوائد والمصالح الدنيويّة. فحيث إن السلوكيّات الأخلاقيّة تؤدّي إلى الحصول على الشّهرة والمحبّة الاجتماعيّة، يعمل البعض على المواظبة عليها. فالقناعة مثلاً تجعل الإنسان يتّصف بعزّة النّفس والعظمة في أعين الآخرين، في حين أنّ الحرص والطمع يؤدّي إلى زوال عزّة النّفس

---

١. المصدر اعلاه، ج ١، ص ٣٣٢.

٢. الفتح: ٧.

٣. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ١٨، ص ٢٨٥.

٤. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الرسائل التوحيدية*، ص ٢١ ـ ٢٢؛ وله أيضاً: *الولاية*، ص ٣٧، ترجمه إلى الفارسية: صادق حسن زادة.

بالإضافة إلى التعرّض للاحتقار الاجتماعيّ. كما أنّ التحلّيَ بالشّجاعة يرفع من رصيد الشّخص عند النّاس حيث ينظرون إليه بالعظمة والإكبار، في حين أن الجبن يستوجب ذلّ الشّخص في عينه وأعين الآخرين[١].

٢ ـ **الأخلاق الأخرويّة:** الأسلوب الثّاني من التربية الأخلاقيّة، أن تكون الغاية من مثابرة الشّخص على السلوكيّات الأخلاقيّة هو إعمار الآخرة والوصول إلى الجنّة والنّعيم والرضوان الإلهيّ[٢].

٣ ـ **الأخلاق التّوحيديّة:** الأسلوب الثّالث من أساليب التّربية الأخلاقيّة ـ التي يذهب العلامة الطّباطبائي إلى الاعتقاد بأنّها من مختصّات القرآن الكريم والدّين الإسلاميّ الحنيف ـ هو الأسلوب التّربويّ الذي يتمحور حول التّوحيد. إنّ المذهب التربويّ والأخلاقيّ للإسلام بدلاً من التّأكيد على رفع الرّذائل الأخلاقيّة يؤكّد على الاهتمام بدفعها. إذ لو كان الإنسان موحِّداً حقيقيّاً فسوف تزول عنده أرضيّة الرّذائل الأخلاقيّة. ومن الواضح أن الإنسان العاقل والذي يَنشُد الكمال يسعى إلى الحقِّ والكمالِ والبقاءِ، لا الباطلِ والنقصانِ والفناءِ. ومن هنا فإن المذهب التربويّ للإسلام يجعل من التّوحيد محوراً للأخلاق والقيم الأخلاقيّة، وإن الشخص الموحِّد إنّما يثابر على السلوكيّات الأخلاقيّة من أجل التقرّب إلى الله تعالى[٣].

ونتيجة لذلك تكون الأخلاق ـ مثل العبادة ـ على ثلاثة أنواع: فأخلاق العبيد الذي تكون عبادتهم عن خوفٍ، وأخلاق التّجّار الذين تكون عبادتُهم طلباً للربح والثّواب والمصلحة، وأخلاق الأحرار والعارفين والعاشقين المنزّهة من الخوف النّفسيّ ومن المصالح، فهي أخلاقٌ خالصةٌ تماماً[٤].

١. المصدر أعلاه، ج ١، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

٢. المصدر أعلاه، ج ١، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

٣. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ١ ـ ص ٤٣٣ ـ ٤٤٢؛ وله أيضاً: *تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن*، تحقيق: أصغر إرادتي، ج ١، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٠؛ وج ٢، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

٤. جوادي آملي، عبد الله، *شمس الوحي تبريزي*، ص ٣٣ ـ ٣٤.

نتيجة رأي العلامة الطباطبائي:

إنّ الاعتقاد بوجود الله تعالى ووحدانيّته، يُعدّ أساساً لجميع المعتقدات والقيم. وعلى الرغم من أنّ وجود الله تعالى هو من أكثر الأمور بداهة، هناك، مع ذلك، الكثيرُ من الآيات والأدلّة الدّاخليّة والخارجيّة (الأنفسيّة والآفاقيّة) الدالّة بأجمعها على الكمال المطلق والوجود الصِّرف لله تعالى. ومن هنا فإن الذاتَ الإلهيّةَ لا تقبل التّجزئة والتّركيب والمحدوديّة والقيود والنقص. وحيث إن الله تعالى هو واجبُ الوجود من جميع الجهات، لا يمكن أن يكون له شريكٌ أو نظيرٌ في صفاته. وعليه فإنّ تدبير أمور جميع الكائنات في جميع الشؤون التّكوينيّة والتّشريعيّة بيد الله تعالى، وإن الحقّ والباري تعالى قد تعلّقت إرادته بأن يُجريَ الأشياء بأسبابها. وحيث إن اللهَ هو الخالق لجميع الكائنات، فإنّ مرجع الجميع إليه، وهو وحده الذي يستحقّ العبادة والتعلّق. إنّ التّوحيد يستلزم أن تكون السببيّةُ الحقيقيّةُ والمشروعيّةُ حقّاً حصريّاً لله تعالى. وإنّ التوحيد يُعدُّ أساسَ الدين، ويجب أن تكتسب جميعُ سلوكيّات الإنسان صبغةً توحيديّةً.

٢ ـ مقارنة الإيمان التوحيدي في فلسفة الأخلاق عند كانط والعلامة الطباطبائي

الله في العقل النظري لـ كانط:

يرى كانط استحالة إثبات ومعرفة الله. فإن تركيبة العقل النظريّ عنده بحيث لا يستطيع أنْ يُدرك أو يُثبت وجود الله أبداً. وحيث أنّه لا يرَى اللهَ قابلاً للإثبات أو النّفي، فإنه تبعاً لذلك لا يأتي على ذكر مسائلَ دينيّةٍ من قبيل: التّوحيد والنبوّة والمعاد وغيرها. إذ إن العقل عندما لا يرى الله قابلاً للإثبات أو النفي، فإنّه كذلك لا يرى الموضوعاتِ والمفاهيمَ الأخرى المرتبطةَ بالمبدأ والمعاد قابلةً للإثبات أيضاً. يرى كانط أنّ البحث عن البرهان النّظريّ على وجود الله يأتي كمغالطةٍ وجنوحٍ ناشئٍ عن الغفلة وعدم الالتفات إلى محدوديّة العقل النظريّ وعدم إدراك أنّ اللهَ أكبرُ من أنْ يُدرَك بالحواسّ[١]. هناك من يدّعي أنّ كانط إنّما يرى

---

١. أي. أس. يوينغ، *برسشهاي بنيادين فلسفه*، ترجمه إلى الفارسية: السيد محمود يوسف ثاني، ص ٤١٤ ـ ٤١٥.

استحالة المعرفة المفهوميّة والعينية لله، أما المعرفة الوجوديّة فيراها ممكنةً. لأننا إذا اعتبرنا صفاتٍ من قبيل: العالم المطلَق، والحكيم المطلَق وغيرهما من الخصائص الوجوديّة لله، لا نكون قد ادّعينا معرفةَ حقيقةِ ذاته. وأما إذا اعتبرناها خصائصَ مفهوميّةً وماهويَّة لله، فنكون كما لو ادّعينا المعرفة العينيّة لذات الله تعالى[١].

الله في العقل العمليّ عند كانط

يسعى كانط في العقل العمليّ إلى جبران نقص العقل النظريّ بنحوٍ من الأنحاء. وهو في هذه الدائرة يحصل على الإيمان بالله من طريق البرهان الأخلاقيّ. وفي العقل العمليّ نضطرّ إلى الإيمان بالله، إذْ إنّ الإيمان بغاية الأخلاق أمرٌ ضروريٌّ من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ غاية الأخلاق لا تتحقق من دون أن نفترض وجود الله[٢].

يؤكّد كانط أنّه لا يحقّ لأحدٍ في العقل العمليّ أن يدّعي إثبات أو معرفة الله. فنحن لا نستطيع من النّاحية الأخلاقيّة أن نقول (إنّ الله موجودٌ قطعاً)، بل يحقّ لأحدنا مجرّد القول: (إنيّ، بوصفي شخصاً أخلاقيّاً، على ثقةٍ من أنّ الله موجودٌ). إن الإيمان بالله والحياة الخالدة معقودةٌ بالشّعور الأخلاقيّ بحيث لا يمكن لأحدٍ أن يُجرّد الإنسان منه أبداً[٣]. وعلى الرغم من أن هذا البرهان الأخلاقيّ إنّما يكون حجةً على الذي يقول بالأصول الأخلاقيّة لـ كانط، بيد أنّ كانط حيث يرى أنّ أصوله الأخلاقيّة عامةٌ وشاملةٌ، فإنه يعتبر البرهان الأخلاقيّ تامّاً ومُلزِماً لجميع النّاس. فحتى إذا أنكر الشّخص الأصول الأخلاقيّة، فإنه لمجرّد احتمال وجود الله وخلود النّفس سوف يتجنّب الشرور الأخلاقيّة في الحدّ الأدنى من باب دفع الضّرر المحتمَل[٤].

---

١. بخشايش، رضا، *عقل ودين از ديدگاه كانط*، ص ١٥، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، ١٣٨٥ هـ ش.

٢. كابلستون، فردريك، *تاريخ فلسفه*، ج 6، ص ٣٩٣، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوتشهر بزرجمهر؛ أي. أس. يوينغ، *برسشهاي بنيادين فلسفه*، ترجمه إلى الفارسية: السيد محمود يوسف ثاني، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١.

٣. بخشايش، رضا، *عقل ودين از ديدگاه كانط*، ص ١٦ ـ ١٧.

٤. المصدر أعلاه، ص ١٦ ـ ١٧.

قد لا نتمكّن من الإجابة على الشّبهات المثارة بشأن وجود الله، إلاّ أنّ الإيمان الأخلاقيّ بالله لا يقبل الانفصال عن الإنسان، لأنّ افتراض وجود الله ينشأ من حاجة العقل الضروريّة النّاشئة من مصدرٍ عينيٍّ وهو قانون الأخلاق. من هنا فإن وجود الله ضروريٌّ بمقدار ضرورة القانون الأخلاقيّ[١]. بالالتفات إلى البرهان الأخلاقيّ لـ كانط، ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنّه يرى إمكان الحدّ الأدنى من معرفة الله. وإنّ هذا البعض، من خلال تعريفه لمفهوم المعرفة بأنها (الإيمان الصادق والمبرّر)، يعتقدون بأن كانط يرى إمكانيّة هذا النّوع من الإيمان بالله والتّعاليم الدينيّة، وإنّ مراده من نفي المعرفة هو نفي مجرّد المعرفة العلميّة والعينيّة. وفي العقل النظريّ يرى إثبات وجود الله هروباً من العقل ولا عدواناً عليه. ولذلك رغم انسداد الطريق أمام المعرفة النّظريّة، إلا أنّ طريق الإيمان النظريّ بالله مفتوحٌ. ولكن من الواضح ـ بطبيعة الحال ـ أنّ قيمة الإيمان النظريّ أقلُّ وأدنى من قيمه المعرفة النّظريّة[٢]. يرى كانط أنّ افتراض وجود الله لا يُشكِّل أساساً للأخلاق، وإنّما افتراض وجوده ينشأ من الأخلاق، ومتأخِّرٌ عن الأخلاق.

الله في تفكير العلّامة الطّباطبائي

يذهب العلاّمة الطّباطبائي ـ خلافاً لـ كانط ـ إلى الاعتقاد بمعرفة وإثبات وجود الله تعالى. فهو يرى أوّلاً: أنّ وجود الله تعالى بديهيٌّ وغنيٌّ عن الإثبات. وثانياً: إنّ الآياتِ الأنفسيّةَ والآفاقيّةَ الكثيرةَ تُعدُّ من الأدلّةِ على وجود الله تعالى. وثالثاً: هناك الكثير من البراهين القطعيّة التي تثبت وجود الحقّ تعالى ووحدانيّته. وإنّ إثبات وجود الله من طريق العقل النّظريّ أمرٌ ممكنٌ تماماً. وإنّ معرفة وإثبات الحقائق مرتبطٌ بالعقلِ النظريِّ، والعقلُ العمليُّ لا يخرج عن دائرة العمل. ومن هنا يجب التعرّف على الله وإثبات وجوده بواسطة العقل النظريّ. ورابعاً: حيث إنّ العلاّمة الطّباطبائي يعتقد بمعرفة وإثبات وجود الله، فإنه يتناول

---

1. Kant, Immanuel, 1999, ***Critique of practical reason***, translator, Mary Gregor, London, Cambrige University Press. P.119.

٢. بخشايش، رضا، ***عقل ودين از ديدگاه كانط***، ص ١٠ ـ ١٨.

أيضاً المسائل المتعلقة بمعرفة الله، من قبيل: مراتب التّوحيد، وأسماء الله تعالى وصفاته ولوازم كلٍّ واحدٍ منها، وكذلك المسائل المتعلقة بالنبوّة والمعاد أيضاً ويعمل على إثباتها من طريق البرهان والشهود.

صفات الله تعالى

يرى كانط أنّنا عندما نستعمل بعض الصفات في مورد الله، يجب علينا ملاحظتها في أعلى حدود الكمال. فننسب إليه صفاتٍ من قبيل: القدرة، والعلم، والحضور، والخير؛ فنذكرها ـ مثلاً ـ تحت عنوان القدرة المطلَقة، والعلم المطلَق، والحضور المطلَق وما إلى ذلك. ولكنْ هناك ثلاثُ صفاتٍ أخلاقيّةٍ تنسب إلى الله على نحوٍ حصريٍّ، وفي الوقتِ نفسِه دون إضافة قيدِ العظمة والإطلاق. فإن الله صِرْفُ مقدَّسٍ، وصِرفُ حَكيمٍ، وصِرْفُ مبارَكٍ. إنّ هذه المفاهيم تعبرِّ بشكلٍ سابقٍ وعلى نحو الضّرورة عن عدم المحدوديّة. وعلى أساس هذه الصفات يكون الله مشرِّعاً مقدَّساً، وقاضِياً عدْلاً، وحاكِماً خيّراً. إنّ هذه الصفات الثلاثة تمثل خلاصةً لذلك الشيء الذي أضحى الله بموجبه موضوعاً للدّين[1].

وأما في المنظومة الفكريّة للعلامة الطّباطبائي، فحيث يكون الله عبارةً عن صِرف الوجود، فهو الكمالُ المطلَق، وواجبُ الوجود من جميع الجهات. ومن هنا فإنه يتّصف بجميع الصفات الكماليّة من دون نقصٍ أو محدوديّةٍ، ولذلك فإنّ صفاتِ الذات هي عينُ ذات الحقّ تعالى. كما يتصف الله بصفاتٍ فعليّةٍ تعود إلى صفاته الذّاتيّة. وحيث أنّه كمالٌ مطلَقٌ لا يتطرّق إليه حدٌّ أو نقصٌ، يجب أنْ تنتفيَ عنه بعض الصفات السلبيّة. ولكن حيث إنّ حقيقتَه سلبُ السّلبِ، فإنها تعود إلى إثبات الوجود للباري تعالى. وعلى هذا الأساس يتمّ تقسيم الصفات في المرحلة الأولى إلى صفات الذات وصفات الفعل، وفي المرحلة

---

١. كابلستون، فردريك، *تاريخ فلسفه*، ج 6، ص ٣٤٦، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوتشهر بزرجمهر.

الثانية إلى الصفات الثّبوتيّة والصفات السّلبيّة، ولكلٍّ واحدٍ من هذين التقسيمين تقسيماتٌ أخرى أيضاً[١].

يذهب العلاّمة الطّباطبائي إلى الاعتقاد بأنّ الله لا يُنَال بواسطة العقل. ومن هنا فإنّ كمالَ الإخلاص يكون بنفي جميع الصّفاتِ عن ذات الحق تعالى، وإن الإنسان لا يستطيع أبداً أن يصف الله أو يحمده كما هو أهلُه. وعليه فإنّ الطريق الوحيد إلى معرفته العقلانيّة يكمن في التعرّف عليه من طريق أسمائه وصفاته.

نقاط ضعف الإيمان عند كانط

إن الاختلاف بين كانط والعلاّمة الطّباطبائي في ما يتعلّق بأبحاث المعرفة الإلهيّة يعود بجذوره إلى اختلافهما في مورد العقل ومصادر المعرفة. بيد أن اختلاف الرأي في الأبحاث المرتبطة بمعرفة الله، يُمَثِّل أساس الاختلافات حول البحث عن قيمة الإنسان. فإن كانط:

أولاً: ينزل شأن الله إلى حدود الافتراض الأخلاقيّ[٢].

وثانياً: إنّ إلهه من الضّعف والعجز بحيث تتغلّب عليه أحكامُ العقل المحض، ولا يحقّ له أن يتخلف عن القوانين الأخلاقيّة النّاشئة عن هذا العقل[٣].

وثالثاً: إنّ الله بالنسبة له لا يعدو أن يكون وسيلةً يتّخذها الإنسان من أجل الوصول إلى أهدافه الأخلاقيّة، وإن الإنسان إنّما يفترض وجود الله، لأنّ هذا الافتراض يمُثّل ضرورةً للوصول إلى مملكة الغايات، وإلا فلولا هذا الشيء لم تكن هناك من حاجةٍ إلى وجود الله أصلاً[٤].

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ***نهاية الحكمة***، تصحيح وتعليق: غلام رضا فياضي، ج ١، ص ٢١٦ ـ ٢٢٧؛ وج ٤، ص ١١١١؛ وله أيضاً: ***اصول فلسفه وروش رئاليسم*** (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، ص ١٢٦ ـ ١٤١.

2. Kant, Immanuel, 1999, ***Critique of practical reason***, translator, Mary Gregor, London, cambrige university press. P. 3 – 4.

٣. مجتهدي، كريم، ***فلسفه وتجدد***، ص ٢٨٧، أمير كبير، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

4. Kant, Immanuel, 1999, ***Critique of practical reason***, translator, Mary Gregor, London, cambrige university press. P. 119.

ورابعاً: إنّ الإنسان مستقِلٌّ وغنيٌّ عن اللهِ في جميع الأبعاد المعرفيّة والانتمائيّة والغائيّة والتّشريعيّة وما إلى ذلك، ولا يحقّ له أن يُطيعه في شيءٍ من هذه الأمور[١].

وخامساً: يبدو أنّ إيمان كانط في البحث عن صفات الله يتعارض مع مبانيه الفلسفيّة، إذ يبدو من ظاهر كلامه في البحث عن الصفات أنّه يقول بنوعٍ من المعرفة بالله تعالى.

في حين أنّه لا يحقّ له من الناحية المنطقيّة أن يدّعيَ أيَّ نوعٍ من أنواع المعرفة بالنّسبة إلى الله تعالى أو إثبات الصفات له. إذ أنّه حتّى في العقل العمليّ يصرِّح بأنّنا يجب ألّا ندّعيَ معرفة الله أبداً. وعليه لا يحقّ لـ كانط إلّا أن يفترضَ ضرورة وجود بعض الصفات لله، كما كان يفترض أصل وجود الله لتحقيق الخير الأسمى، بيد أنّه لا يحق له أبداً أن يدّعي إثبات الصفات للحق تعالى ومعرفتها.

نقاط قوّة الإيمان بالله عند العلّامة الطّباطبائي:

إن الله في معتقد العلّامة الطّباطبائي هو

أوّلاً: صِرْفُ الوجود والكمالُ المطلَق الذي لا شريك له. وإنّ الله من التعالي بحيث يتقدم تنزيهُه وتقديسُه على كلِّ شيءٍ، ولا يمكن لأحدٍ أن يفيَ بحمده وتوصيفه. ولذلك لا يمكن لنا أن نقيس أحداً به، ولا يجب أن نقارنه بأحدٍ[٢].

وثانياً: حيث يكون الله تعالى واحداً في ذاته، فإنّه يكون كذلك واحداً في خالقيّته ومالكيّته أيضاً. ومن هنا فإنّ ربوبيّته التّكوينيّة والتّشريعيّة تكون على نحوٍ استغراقيٍّ يشمل جميع الكائنات، ويكون كلُّ ما في الوجود جنوداً له ومقهوراً

---

١. كانط، إيمانوئيل، *درسهاي فلسفه اخلاق*، ترجمه إلى الفارسية: منوچهر صانعي دره بيدي، ص ٥٥، طهران، ١٣٨٠ هـ ش؛ساليفان، روجرز، *أخلاق در فلسفه كانط*، ص ٤٥.

٢. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الرسائل التوحيدية*، ص ٨ و ١٨ و ٢١ و ٢٨.

لإرادته؛ لأنّ جميع الأشياء تكون في كافّة أمورها، الأعمِّ من الصفات والآثار الوجوديّة، مقهورةً لإرادة الحقّ تعالى[١].

وثالثاً: مهما تظاهر الإنسان بالقوّة والاقتدار والتفرعن والاستكبار، إلّا أنّه لا يعدو أن يكون قطرةً في بحر الوجود الهادر، وهو في جميع وجوده رهن إرادة الله تعالى، كما أنّه في جميع أحواله صائرٌ إليه. إنّ الملاك والمعيار في قيمة الإنسان يكمن في عبوديّته لله، وفي محوريّة الله في شؤونه. إنّ الإنسان إنّما يستطيع تطوير جوهره الوجوديّ ويبلغ الكمال عندما يكون خاضعاً لله سبحانه وتعالى تماماً، وكلما زاد معرفةً وإدراكاً بفقره وتبعيّته لله، كان بالنسبة نفسها أقربَ إلى معدن العظمة والكمال[٢].

يرى العلامة الطباطبائي أن التوحيد يمثل أساساً لجميع القيم، كما يمثل الاستكبار أمام الله تعالى أساساً لجميع الشرور المنافية للقيم. ولو أننا آمنا بالله والتّوحيد لن يكون أمامنا سوى العبودية والتعلّق به وتقديسه. ومهما كانت شعاراتٌ، من قبيل: البلوغ والاستطاعة والاستقلال والدين الذاتيّ، جذّابةً للمجتمع العلمانيّ المعاصر، إلّا أنّنا إذا نظرنا بواقعيّة سندرك أنّ البلوغ الحقيقيّ للإنسان يكمن في التبعيّة للحقّ، وأنّ قوّة الإنسان الحقيقيّة تكمن في اعتماده على قدرة الله المطلقة والأبدية، وأن قيمة الإنسان تكمن في التقرّب من الله تعالى. ولهذا السبب نجد أن أهمَّ نتائج الإيمان بالله وتوحيده هو انحصار الأحقيّة والمشروعيّة في إرادة الله تعالى، وأنّ من أبرز نقاط الاختلاف بين نظريّة العلاّمة الطّباطبائي وكانط هي مسألة الحقّ والمشروعيّة. إنّ الفلسفة النّقديّة لـ كانط ـ شئنا أم أبينا ـ تنتهي إلى تأليه الإنسان وخلع الله عن عرش الرّبوبيّة، في حين أنّ النّتيجة المنطقيّة المترتّبة على النهج الفكريّ للعلاّمة الطّباطبائي هي العبوديّة والتمحور حول الله عزّ وجل.

---

١. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القران*، ج ١٠، ص ٢١٧ ـ ٢١٩؛ وج ١٨، ص ١٩٥.

٢. المصدر أعلاه، ج ١١، ص ١٧٧؛ وج ١٨، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧؛ وله أيضاً: *الولاية*، ص ٢، ترجمه إلى الفارسية: صادق حسن زادة.

الخلاصة والاستنتاج

يرى كلٌّ من العلاّمة الطّباطبائي وكانط أنّ العقلانيّة من المباني النظريّة لقيمة الإنسان الأخلاقيّة، بيد أنّ هناك بينها الكثيرَ من الاختلافات الجوهريّة في تفسيرها. وأهم أوجه الاختلاف بينهما في هذا الشأن هو أنّ العقلانيّة عند كانط أوسعُ دائرةً وعلمانيّةٌ، في حين أنّ العقلانيّة العمليّة لدى العلاّمة الطّباطبائي ربانيّة بالكامل.

إن الإيمان بالله والتّوحيد يُعدّ من أهم مباني القيم الأخلاقيّة للإنسان من وجهة نظر العلاّمة الطّباطبائي. وهو يعتبر التّوحيد أساساً لجميع القوانين والقيم. وأمّا عند كانط فلا يمثل اللهُ سوى فرضيّةٍ ضروريّةٍ للأخلاق، بل يقول أنّ قيمة الإنسان لا تقوم على الإيمان بالله.

إن الاختلافاتِ العميقةَ والجذريّةَ بين هاتين النّظريّتين حول مبنى القيمة الأخلاقيّة للإنسان، يؤدّي إلى التّضادّ في قيمة الإنسان. يرى كانط أنّ قيمة الإنسان تكمن في تأصيل الذّات واستقلالها عن الغير. إنّ الاستقلال في العقل العمليّ الذي يُصطلح عليه بالدّين الذّاتي، يُمثّل مركزَ ثقله الفكريّ، وأما الاستقلال في العقل النظريّ والذي يمكن تسميته بالاستقلال الوجوديّ، فهو قابلٌ للبحث ويدعو إلى التّأمّل. إلاّ أنّ العلاّمة الطّباطبائي ـ ومن خلال اعتقاده العميق والرّاسخ بالتّوحيد ـ يرى أنّ الإنسان يقوم على تأصيل الباري تعالى والتمحور حول مفهومه. ومن هنا فإنّ قيمة الإنسان رهنٌ بالتقرّب من الله تعالى، وإنّ طريق التّقرّب إليه يكمن في اتّباع الأوامر والتكاليف الإلهيّة.

تبدو نظريّة كانط خلاّبةً بحسب الظاهر، إلا أنّها من النّاحية العمليّة:

أولاً: غيرُ مجديةٍ وعاريةٌ عن الحقيقة.

وثانياً: تؤدي إلى انقطاع علاقة الإنسان بمبدأ ومآل الوجود، وتُقلِّل من قيمة الإنسان المتعالية إلى أبعد الحدود.

وأما نظرية العلاّمة الطّباطبائي، فهي:

أولاً: نظريّةٌ واقعيّةٌ وتتّصف بالإتقان والحقيقة.

وثانياً: تستوجب اتّصال الإنسان بمعدن العظمة والكمال المطلق.

رسالة كانط والصِّدق مُجرماً[1]

حسن إسلامي[2]

الأخلاق إبّان العصر الذي نشأ وترعرع فيه إيمانويل كانط إن لم تكن أكثر أهميةً وجديّةً من المعرفة، فهي لا تقلّ شأناً عنها؛ والفيلسوف ديفيد هيوم على ضوء تفنيده العلاقات العلّيّة أثار شكوكاً حول المعرفة من أساسها، وبالتالي جرّد القوانين العلميّة من جانبها الإلزاميّ، ناهيك عن رفضه رأي من اعتبر القيم الأخلاقيّة أساساً لسنّ قوانينَ إيديولوجيّةٍ عامّةٍ. إيمانويل كانط هو الآخر تعرّض لنقدٍ على ضوء آرائه التي طرحها في هذا السّياق، ففي نقده الأوّل وبالاستناد إلى مبادئ الثورة المعرفية الكوبرنيكية، حاول طرح المفاهيم العامّة والضروريّة في صورةٍ جديدةٍ ضمن النشاط المعرفيّ الإنسانيّ، وكان هدفه في مشروعه الفكريّ «نقد العقل العمليّ» هو بيان معالم الطابع العامّ والضّروريّ في الأخلاق، وهنا قال أنّ الأخلاق لو ارتكزت على العواطف دون العقل سوف يُقطع الطريق على كلّ حكمٍ مشتركٍ وذاتيٍّ للعقل، ففي هذه الحالة يمكن لكلّ إنسانٍ أن يُترَك وعواطفَه فيفعل ما يشاء.

كانط اعتبر نزعة هيوم العاطفيّة لا تُثمر إلا نسبيّةً أخلاقيّةً، وفي هذا المضمار رأى أنّ النّزعة النّفعيّة ليس من شأنها أن تكون إيديولوجيّةً شموليّةً، لذلك تساءل هنا عن الحلّ الناجع لهذه المعضلة؛ وعند بيانه تفاصيل الموضوع أكّد على وجود اختلافٍ بين صنفين من القضايا الأخلاقية، هما ما يلي:

١ . قضايا أخلاقيّةٌ تترتّب على الأحكام العقليّة بحيث تكون غيرَ مطلَقةٍ ويراد منها تحقيق أهدافٍ معيّنةٍ.

---

١ . المصدر: إسلامي، حسن، «*كانت و صداقت مجرمانه*»، كتاب ماه فلسفه، شماره ٣١، فروردين ٨٩، صص١٢٢-١٣٢.

٢ . حسن إسلامي حائز على شهادة الدكتوراه في علم الكلام في حقل فلسفة الدين، ولد في كربلاء المقدسة. متخصص في نقد الأخلاق، وأخلاق الحياة، وأخلاق البيئة، وأخلاق البحث والتحقيق. له الكثير من المؤلفات.

تعريب: علي فخر الإسلام

٢. قضايا أخلاقيّةٌ مطلَقةٌ يتمّ تقنينها من جانب العقل ذاته.
الصنف الثاني - الأخلاق المطلقة - يجب اعتباره معياراً للسّلوك الأخلاقيّ، ولكن ما هو القانون الذي يصدر من باطن العقل بحيث لا يفتقر إلى أيّ تأييدٍ أو غرضٍ خارج هذا النطاق؟ إجابة كانط عن هذا السؤال فحواها ضرورة التصرّف بشكلٍ يجعل السّلوك المنبثق من الإرادة وكأنّه قانونٌ من القوانين العامّة في الطّبيعة. الجدير بالذكر هنا أنّ هذا القانون الأخلاقيّ طُرح في صياغاتٍ أخرى تشترك جميعها بفكرة أنّ الإنسان بفضل عقله وإرادته يقوم بالفعل الأخلاقيّ، وعلى هذا الأساس حينما يصبح سلوكه أخلاقيّاً فهو لا يتصرّف إلا بحسب هذا القانون من منطلق احترامه له.

وأمّا أهمّ نقدٍ يُطرح على هذه النّظريّة فهو يتمحور حول موضوعين أساسيّين، هما كالتالي:
١. تجاهل دور العواطف في الفعل الأخلاقيّ.
٢. تجريد الملتزمين بالفعل الأخلاقيّ من قدرتهم الدفاعية أمام إساءة الأشرار.

بعد أن ذكر كاتب المقالة المواضيع التي أشرنا إليها، تطرّق إلى شرح وتحليل النقد الثّاني المشار إليه أعلاه، وقال أنّ خلاصة النّقد الذي يرد على نظرية كانط الأخلاقيّة هو عدم جواز التّضحية بالحقيقة كفداءٍ للمصلحة بأيّ شكلٍ كان، لأنّ ذلك يجعلنا نواجه معضلاتٍ أخلاقيّةً معقّدةً ومتشابكةً.

التحرير

******

معضلة الأخلاق الكانطيّة

ينطبق المثل المعروف «ليس كلُّ ما يلمع ذهباً» على نظريّة كانط الأخلاقيّة؛ فبقدر ما جذب استحكامُها كثيراً من ذوي النزعة العقليّة لها، فتح ما بدا مرونةً وعمقاً فيها الباب واسعاً أمام انتقادات المنتقدين وحملات الطّاعنين بها.

يرى كانط أنّ هناك ظاهرتَين كبريَين تشدّان الذهن البشريّ لهما وهما: «السّماء المضاءة بالنّجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقيّ في داخلي[١]»، وهذه الكلمات التي صرّح بها في كتاب نقد العقل العمليّ أجلى تعبيرٍ عن هاجسه الأعظم الذي كان يشغل فكره، من خلال محاولته خلق منظومةٍ قائمةٍ على الأخلاق ومتحرّرةٍ من سلطة الدّين التّقليديّ في سبيل رسم نطاق منطقة تحظى بالخصوصيّة وتستظلّ بالعقلانيّة، وهو في هذا المسار يسعى لشقّ

1. ***Critique of practical Reason,*** Immanuel Kant, New York, Dover Publication, 2004, p. 170.

طريقه بعيداً عن أشخاص مثل هيوم وهادتشسون، لينقذ الأخلاق من نير الانفعالات التي تؤول للتلوّن والتقلّب المزاجيّ، دون التوجّس بالنتائج التي يودي التركيز عليها بصاحبه للوقوع في فخّ تسريب نتائج النسبيّة لحقل الأخلاق.

لم يكتف ديفيد هيوم بتقييد العقل في ميدان الأخلاق ومنح الفرصة للعواطف كي تتصدّى لتوجيه الأحكام الأخلاقيّة، بل استعبد العقل لصالح العاطفة مدّعياً أنّ:

العقل عبدٌ للانفعالات، ولا يمكنه أن يفعل أيَّ شيءٍ سوى أن يخدمها ويطيعها[١]

فهو يرى أنّ العقل عاجزٌ عن تمييز الحُسن والقُبح الأخلاقيّين كي يخلق فينا إلزاماً أخلاقيّاً؛ فالعقل بمثابة مصباحٍ ينير الطريق، ويعود للذّوق الأخلاقيّ وحده أمر اختيار الطريق المناسب، ويقول:

إنّ العقل يسهّل علينا تمييز الصّدق من الكذب فحسب. أمّا الذوق فهو الذي يخلق فينا القدرة على إدراك الإحساس بالقبح والجمال والفضيلة والرّذيلة[٢].

فالعقل بارد يدلّنا على الحقائق أو الاحتمالات الممكنة فقط، بينما تمنح العواطف وحدها بما تتمتّع من دفء للحسن والقبح معنًى كي تدفعنا للتحرّك[٣].

في المقابل، يرى كانط في تأسيس الأخلاق على العواطف بدل العقل قطعاً للطريق أمام كلّ حكم عقليٍّ مشتركٍ أو تضمّنيٍّ، ليُصار إلى ترك كلّ فردٍ في مهبّ عواطفه.

عندما نقيّم السلوك الأخلاقيّ على أساس الإرهاصات الحسنة أو القبيحة للسلوك، سنواجه مشاكل منها تبرير سلوكيّاتٍ تبدو خاطئةً للعيان.

في هذا السياق، تسلّط الانتقادات التي وُجّهت للعواقبيّين، ومنهم النفعيّون، الضوء على هاجس كانط الأساس، ليُطرح التساؤل: ما هي قضيّة كانط الأصليّة؟

لقد كان يحاول تأسيس الأخلاق على قاعدةٍ صلبةٍ، لا نتائجَ مجهولةٍ وعواطفَ متبدّلةٍ، من خلال الارتكاز على العقل الذي يمتاز بحكمٍ عامٍّ ومطلَقٍ.

---

1. ***A Tretise of Human Nature,*** David Hume, edited by L. A. Selby- Bigge, Oxford, Oxford university press, p. 415.

٢. ***جستاری در باب اصول اخلاق*** [رسالة في أصول الأخلاق]، ديفيد هيوم، ترجمة: مجيد داودي، طهران، نشر مركز، ١٣٨٨، ص ١٦٤.

٣. م.ن.

بناءً عليه، انبرى كانط للبحث عن قضايا قطعيّةٍ ومطلقةٍ كي يبلور إلزاماتِه الأخلاقيّةَ على أساسها، بدل تسوّل التجربة أو الرّجوع للعواطف الإنسانيّة المشتركة. فكانت الحصيلة قطع الصلة بين الأوامر الأخلاقيّة والتّجربة والعاقبة مع التأكيد على أداء المسؤوليّة والتّكليف والعمل طبقاً لهما، ليصبح العقل الحَكَمَ الوحيد في ميدان الأخلاق مهمّشاً العواطف جانباً.

أفرز تنظير كانط الأخلاقيّ فصلاً بين الأوامر العقليّة المشروطة أو بعيدة المدى التي تحظى بقيمةٍ وسيطةٍ أو أداتيّةٍ، والأوامر الأخلاقيّة البحتة التي اعتبرها بمثابة أمرٍ مطلقٍ أو قطعيٍّ[1] تصلح معياراً للسلوك الأخلاقيّ؛ إذ يوجّهنا الأمر العقليّ القطعيّ لأداء الواجبات الملقاة على عاتقنا بغضّ النظر عن النتائج المحتملة أو القطعيّة لسلوكيّاتنا. فعلى سبيل المثال، نحن ملزَمون برفض الكذب مطلقاً حتّى لو كان مفيداً للآخرين أو عاملاً لدفع تهديد جدّيٍّ عنّا؛ فهناك أمرٌ مؤكَّدٌ وقطعيٌّ واحدٌ وهو: «تصرّف على أساس طريقة وحيدة تتمثّل في جعلها قانوناً عامّاً[2]»، والذي أعلن كانط في ضوئه مبدأه الأخلاقيّ: «تصرّف وكأنّ من المقرّر تحوّل طريقة تصرّفك لأحد قوانين الطّبيعة العامّة بإرادتك[3]».

أمّا الشكل الآخر لذلك المبدأ فقام على أساس التصرّف دائماً وكأنّ كلَّ إنسان هو غايةٌ في نفسه، لا وسيلةٌ لتحقيق مقاصدنا، ليخلص كانط إلى القول:

تصرّف وكأنّ البشريّة، سواء المتمثّلة فيك أو في أيِّ شخصٍ آخرَ، هي الغاية لا الوسيلة[4].

لم يكتف كانط بتطابق الواجب والتّكليف بشرط الإرادة الحسنة والفعل الأخلاقيّ، بل ادّعى لزوم تلازم سلوك الفرد مع دافعه لأداء التّكليف أيضاً مبتعداً عن كلّ نزعة عواقبيّة في سلوكه[5]؛ فلا ينبغي خلط النّتائج بالحسابات الأخلاقيّة، فضلاً عن ضرورة الابتعاد عن كلّ

---

1. Catigorical imperative

٢. *بنياد مابعد الطبيعه اخلاق: گفتاری در حکمت کردار* [بنية الأخلاق الميتافيزيقيّة: كلام حول حكمة السلوك]، إيمانويل كانط، ترجمة: حميد عنايت وعلي قيصري، طهران، خوارزمي، ١٣٧٥، ص: ٦٠.

٣. م.ن، ص ٦١.

٤. م.ن، ص ٧٤.

٥. م.ن، ص ١٩.

نمطٍ سلوكيٍّ منبثقٍ عن العواطف وخارجٍ منها. فعندما نتأثّر لرؤية فقيرٍ ما ونساعده، فإنّنا لم نتصرّف بدافع أداء الواجب بالرغم من أنّ سلوكنا طبقاً للقانون الأخلاقيّ هو مساعدة الآخرين، بل كان وليد تأثّرنا وعواطفنا الشخصيّة المتبدّلة، الأمر الذي كان يدفع كانط أحياناً للتعامل مع حالة التبلّد[1] كنوعٍ من شرط الفعل الأخلاقيّ[2].

عندما نعزل الإرادة الحسنة أو السلوك الأخلاقيّ عن كلّ عاطفةٍ أو نتيجةٍ، نبلغ الحكم العامّ والمطلق الذي لا يقبل أيَّ استثناءٍ أو نقضٍ، ما دعا كانط لرفع شعاره الأخلاقيّ «قل الصدق ولو اندثرت الأفلاك».

تعرّضت نظريّة كانط الأخلاقيّة منذ البداية لانتقاداتٍ حادّةٍ؛ فقد كان هاينريش هاينة يعبّر عن أحكام كانط الأخلاقيّة بأنّها كُتِبت بالدم، بينما كان نيتشه يشمّ منها رائحة العنف[3]. كما اتّهمه آخرون بالاستخفاف بدور الأحاسيس مدّعين أنّها تؤدّي للعمل على النقيض منها، ناهيك عن تهميشها؛ فعلى سبيل المثال: كان فريدريك شيلر من تلاميذ كانط ودعاة فلسفته، لكنّه مع ذلك صار من أوائل منتقدي نظريّته الأخلاقيّة واصفاً إيّاها[4] «بالمُمِلّة نوعاً من الارتياض الرهبانيّ[5]». فيما اعتبرها البعض عاجزةً عن تقديم إجاباتٍ لمسائل الحياة الواقعيّة ولا سيّما في ما يخصّ حلّ التناقضات الأخلاقيّة؛ فقد لجأت ماريا فون هربرت، وهي ممّن تأثّروا بكانط واستقطبتهم أفكاره الأخلاقيّة، لجأت إليه كي تجد طريقةً لحلّ معضلة الكذب التي كانت تعرّض حياتها لتهديد جدِّيٍّ، فتبادلت معه الرسائل في هذا

---

1. Apathy

٢. *مابعد الطبيعه اخلاق: مبانى مابعد الطبيعى تعليم فضيلت* (فلسفه فضيلت) [ميتافيزيقيا الأخلاق؛ مرتكزات تعليم الفضيلة الميتافيزيقيّة (فلسفة الفضيلة)]، عمانوئيل كانط، ترجمة: منوچهر صانعي دره بيدي، طهران، نقش ونگار، ١٣٨٠، ص ٦٧.

٣. *داورى اخلاقى: فلسفه ى اخلاق چيست؟* [الحكم الأخلاقيّ: ما هي فلسفة الأخلاق؟]، هيكتور زاغال و خوزيه غاليندو، ترجمة: أحمد علي حيدري، طهران، حكمت، ١٣٨٦. ص ١٥٥.

4. Dismal and monastic asceticism

5. ***On grace and dignity, Friedrich Schiller, in Immanuel Kant: Critical Assessments***, edited by Ruth F. Chadwick, London, Routledge, 1992, vol. 1, p. 7.

الخصوص، لكنّها أنهت حياتها بالانتحار. وقد كتب رائيه لانجتون[١] تقريراً يستحقّ القراءة عن نصوص تلك المراسلات ونتائجها مبيّناً صعوبة العمل بتلك النظريّة بشكلٍ واضحٍ[٢].

عدّ البعض نظريّته عاجزةً عن التعامل مع الشرور الحقيقيّة وسنتناول الأمر في هذا المقال.

في عصرنا الحاليّ، يوجّه بعض أتباع الاتّجاه النسويّ انتقاداً تلك النظريّة لنزعتها الذكوريّة وتأكيدها على القاعدة والقانون بدلاً من العاطفة وتجاهلها أخلاق المراقبة[٣].

مهما كان موقفنا حيالَ النظريّة، لا بدّ من الاعتراف بعدم إمكانيّة تجاهلها في أبحاثنا ونقاشاتنا، وقد نُقِل عن ليمان قوله:

يمكنك التفلسف لصالح كانط... كما يمكنك التفلسف ضدّه... لكنّك لن تقدر على التفلسف بدونه.

وهذا القول ينطبق بشكلٍ خاصٍّ في مجال الأخلاق التي تحتلّ المفاهيم الكانطيّة فيها حيّزاً واسعاً.

معضلة أمر الصدق المطلق:

يرى النقّاد أنّ نظريّة كانط الأخلاقيّة يكتنفها إشكالان أساسيّان؛ الأوّل: الاستخفاف بالأحاسيس في الأخلاق، والثّاني: نزع الوسائل الدفاعيّة من أيدي أصحاب المبادرات الأخلاقيّة في مواجهة شرور المفسدين؛ سأتناول هذا النقد في هذه الورقة محاولاً تسليط الضّوء على الأسلوب الذي تبنّاه كانط ردّاً عليه.

لنفرض أنّ قاتلاً صمّم ارتكاب جريمته بحقّ بريءٍ ما ظلماً وعدواناً، ما دفع تلك الضحيّة للاحتماء بنا واللّجوء لبيتنا مختبئاً، فإذا بالقاتل يطرق بابنا سائلاً عنه بالقول: هل تعلمون أين ذلك الشخص-الضحيّة؟

---

1. Rae Langton

2. ***Maria von Herbert's Challeng to Kant***, Rae Langton, in Ethics, edited by Peter Singer, Oxford, Oxford University press, 1994, pp. 281-294.

٣. للاطّلاع على الانتقادات النسويّة للأخلاق الكانطيّة وتحليلها، راجع: ***جنسيت واخلاق مراقبت*** [الجنس وأخلاق المراقبة]، سيد حسن إسلامي، ***مجلّة مطالعات راهبردى زنان*** [دراسات المرأة الإستراتيجيّة]، عدد ٤٢، شتاء ١٣٨٧.

هنا، لا خيار أمامنا سوى أحد أمرَين لا ثالث لهما: إمّا التوسّل بالكذب وادّعاء عدم العلم، أو إخباره بالحقيقة صدقاً لإلقاء ذلك البريء في براثن القتل. فما واجبنا في هذه الحالة؟ هل علينا قول الحقيقة كما هي؟ أو كتمانها؟ علماً أنّه لا مناص من أحد الخيارَين.

لعلّ الإجابة واضحة وبمنتهى البساطة لدى كثير منّا وذلك بكتمان الحقيقة إنقاذاً للبريء، دون الحاجة لمزيد البحث والجدل وكأنّها حقيقةٌ مسلّمٌ بها نتمسّك بها. ولكن عند هذا الموقف ينبري كانط ليتّخذ موقفاً مختلفاً جذريّاً داعياً إيّانا للنطق بالحقيقة بصراحةٍ مهما كان الثمن!

فإن كان الصدق واجباً أخلاقيّاً عامّاً، فلا بدّ من الالتزام بأدائه مهما كانت الظروف بغضّ النظر عن نتائجه دون أيّ تردّد أو قلق؛ وهو موقف لا يمكن توقّع صدوره من فيلسوفٍ يدافع الكرامة الإنسانيّة والتحكيم الذّاتيّ، الأمر الذي يعرّينا من أيّ درع مقابلَ شرور أشرار العالم.

عندئذٍ، وفي مثل هذه الظروف، يصبح صدقنا مرادفاً للرذيلة مستوىً، وكما تعبّر سيسيلا بوك:

> **إنّ عالَماً يحظر فيه الكذب إنقاذاً لبريء من مجرمٍ يسعى لقتله، ليس بمكان يعتبره الكثيرون آمناً للعيش فيه[١].**

بينما تبيّن كريستين كورسجارد، إحدى شارحي آراء كانط في عصرنا، تلك المعضلة كما يلي:

> **من الإشكاليّات الكبرى التي تعتور نظريّة كانط الأخلاقيّة، ما يبدو وكأنّه إلقاؤنا والتزاماتنا الأخلاقيّة بلا حولٍ أو قوّة أمام الشرور؛ إذ تضع نظريّة كانط نموذجاً متعالياً لسلوكنا، لتوجّهنا نحو العيشِ طبقاً له، متجاهلين ما يقوم به الآخرون. نعم، قد تكون النتائج بالغة السوء، ولكنّ القانون في المقابل، كما يقول كانط، يبقى راسخاً يُصدر أحكامه بلا قيد أو شرط[٢].**

وتضيف:

---

1. ***Lying: Moral Choice in Public and Private Life***, By Sissela Bok, New York, Vintage Books, 1979, p. 44.
2. ***Creating the Kingdom of Ends***, Christine M. Korsguard, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 133.

من أشهر نماذج ذلك «التشدّد التّضمينيّ»، كما يطلق عليه أحياناً، الموقف الكانطيّ تجاه واجبنا في الصدق[١].

وهو ما أثار الكثير من الجدل حوله، وجعلت كانط هدفاً لحملاتٍ شديدةٍ في عصره؛ فقد ادّعى الفيلسوف والسياسيّ الفرنسيّ المعاصر لكانط، بنجامين كنستان، في مقالٍ له تحت عنوان «حول الردود السياسيّة» هاجم فيه كانط، أنّ الواجب رهن بالحقّ؛ فلا واجب نلتزم به سوى تجاه من لهم حقّ علينا، بينما لا حقّ لقاتلٍ علينا أن نتمسّك بالصدق في التعامل معه.

ردُّ كانط واحتجاجُه على الخصم:

لم يكتف كانط، في معرض ردّه على كنستان، بالإصرار على موقفه فحسب، بل سعى لإثباته؛ فقد كتب رسالة وجيزة بعنوان «حول توهّم حقّ الكذب بدوافعَ إنسانيّةٍ[٢]»، ساق فيها دليلَين لصالح رأيه:

ألف. كلّ استثناء لقاعدة الصدق يؤدّي لنقض ذلك الأصل والضرب به عرض الحائط.

ب. كلّ كاذبٍ مسؤولٌ قانوناً وأخلاقاً عن كافّة النتائج غير المتوقّعة والإراديّة للكذب.

إذاً، لنطبّقْ ذَينك الدليلَين على مثال القاتل الافتراضيّ وضحيّته الذي اختبأ في منزلنا كي نتعرّف أكثر على منهج كانط الاستدلاليّ.

أ: كلّ استثناء لقاعدة الصدق يؤدّي لنقض ذلك الأصل والضرب به عرض الحائط.

تفرض قاعدة الصدق الأخلاقيّة علينا قول الصدق، ما يُعرِّض حياة بريءٍ للخطر. ولكن ما الذي يدفعنا لالتزام الصدق في هذه الحالة؟

---

1. Ibid.

٢. ترجم الكاتب هذه الرسالة لتنشر لأول مرة في *مجلة نقد ونظر* (عدد ٢١-٢٢، شتاء وربيع ١٣٧٨-١٣٧٩) ومن ثمّ في ملحق *كتاب دروغ مصلحت آميز* [الكذب المصلحيّ]؛ *بحثى در مفهوم وگستره آن* [بحث حول المفهوم ونطاقه]، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٧.

يجيب كانط بأنّ السماح بالكذب في هذه الحالة يعني إعطاء الضوء الأخضر لتحوّل الكذب إلى قاعدة عامّة؛ إذ لو كذبتُ في هذا الموقف، ستكذب أنت أيضاً في مثله، وبالتّالي سوف يكذب الجميع في هذه الحالة، الأمر الذي سيقضي على المصداقيّة والثقة العامّة بين الجميع لتفشّي الكذب فيهم، فلا يكون للصدق معنًى ويهتزّ كيانه وينهار أساسه. لذا، يؤدّي ذلك الاستثناء إلى القضاء على أصل تلك القاعدة، دون أن ننسى بأنّ الكذب لا يُقبل به إلا إذا تصوّره الآخرون صدقاً.

وعندما يلجأ الجميع للكذب في هذه الحالة الخاصّة، سيترسّخ في أذهاننا لزوم الكذب في مثل تلك الحالات، ما سيُفقِد الكذب نجاعته لتمسّ قاعدة الصدق الأخلاقيّة، كما لا ينبغي أن نغفل عن وجود قاعدةٍ وأصلٍ سلوكيٍّ واحدٍ: «تصرّف كما لو أنّ نمطك السلوكيّ سيتحوّل لأحد قوانين الطبيعة بإرادتك»[1]، وكما يقول كانط:

> **حتى وإنْ أُجبرتُ على الكذب ظلماً، فإنّني لا أُعَدّ مرتكباً لخطأٍ أيضاً؛ وعندما أزوّر شهادتي فإنّني أقترف بذلك ما يمكن تسميته كذباً (حتى وإن لم يكن كذباً بمعناه القانونيّ)، وهو ما يضعني في موقف خاطئٍ حيال الواجب بشكلٍ عامٍّ؛ إذ ساهمتُ بموقفي في سلب المصداقيّة عن تلك الشهادات بشكلٍ عامٍّ، ليُصار إلى إسقاط كافّة الحقوق القائمة على المواثيق وزعزعتها، وهو خطأٌ يمسّ بصورةٍ عامّةٍ الإنسانيّة جمعاء[2].**

ب. كلُّ كاذبٍ مسؤولٌ قانوناً وأخلاقاً عن كافّة النّتائج غيرِ المتوقّعة والإراديّة للكذب.

يرى كانط، في ضوء هذه القاعدة، أنّنا مسؤولون عن العواقب السيّئة وغير المحسوبة لاجتراحنا الكذب، لتسبّبنا بها من خلاله. على سبيل المثال: لو تمكنّا باللّجوء للكذب من إبعاد القاتل الافتراضيّ عن بيتنا، كي نتيح المجال لصديقنا أن يخرج من المنزل خفيةً، ثم صادف أن رأى القاتلُ ذلك الشّخصَ وأرداه قتيلاً، عندئذٍ لا شكّ أنّ مسؤوليّة التقصير ستقع على عاتقنا؛ إذ ربمّا كان تعاملنا مع القاتل بصدقٍ، سيصرفه عن ملاحقة صديقنا أو يعرّضه

---

١. *بنياد مابعد الطبيعه اخلاق* [بنية ميتافيزيقا الأخلاق]، ص ٦١.

٢. *در باب حق پنداری دروغ گفتن به انگیزه های انسان دوستانه* [حول أحقّيّة الكذب لدوافع إنسانيّة]، *در دروغ مصلحت آمیز* [حول الكذب المصلحيّ]؛ *بحثی در مفهوم وگستره آن* [بحث حول المفهوم والنطاق]، ص ٤٦٩.

للاعتقال من قبل الجيران أثناء بحثه عنه أو حتّى كان يمكن لعمليّة الاقتحام بما تحمل من ضوضاءَ وجلبةٍ أن تشكّل فرصةً لتنبيه الصديق كي يتسلّل خفيةً من البيت وينجو بنفسه للفرار... ولكن بكذبةٍ واحدةٍ صدرت منّا لم نضيّع كلّ تلك النتائج الإيجابيّة فحسب، بل أضحينا شركاء في الجريمة...

أو لنفرض جدلاً أنّ من آويناه تمكّن من الهرب سالماً، ليقتل أحداً ما أو يشعل النّار بمنزل ما، فإنّنا بلا ريب، كما يرى كانط، شركاءُ في تلك التّجاوزات، ويحقّ للقانون أن يتّخذَ مجراه بحقّنا في هذه الحالة ويعرّضَنا للملاحقة القانونيّة، لأنّنا مقصّرون أخلاقيّاً حتّى وإن لم نكن مقصّرين قانونيّاً.

يستنتج كانط بهذه المقاربة:

كلُّ كاذبٍ، ولو لدواعٍ إنسانيّة، مسؤولٌ عن كافّة النتائج حتّى غير المتوقّعة منها، وعليه دفع الثمنِ ولو في المحاكم المدنيّة؛ لأنّ الصدق واجبٌ يقوم عليه جميع المواثيق. ويمكن للقوانين المتعلّقة بهذا الخصوص أن تفقد مصداقيّتها بتسرّب أدنى استثناء إليها... وإنّ الصدق في كافّة التصريحات والشّهادات أمرٌ مقدَّسٌ غيرُ قابلٍ للمساومة والنقاش عقلاً ولا يمكن لأيِّ دواعٍ مصلحيّةٍ تقييده[١].

يمكن الردّ على كانط بأنّنا غير معفيّين عن مسؤوليّة الجريمة والمساهمة فيها في حالٍ أدّى الصدق لقتل ذلك البريء أيضاً. فإن كان معيار الحكم سوء العاقبة، فهي موجودةٌ في الحالتَين على السواء.

يدفع كانط ذلك الاحتجاج بكلٍّ وضوحٍ بالقول:

إنّ الصدق أداءٌ للواجب وعملٌ وفقه؛ فإن أفرز في حالة خاصّة نتيجةً سيّئةً، فهي حصلت بالصدفة وخارج إرادتنا، لا كنتيجة منطقيّة للصدقً؛ إذ نحن مكلّفون أخلاقاً أن نعمل طبقاً لتوجيه العقل المطلق، ولا داعيَ للإحساس بالذّنب والتّقصير أمام وجداننا والعدل العامّ عندما يؤدّي اتّباعه لمواجهة مشاكل وخلقها.

في المقابل، باقترافنا الكذب نكون قد نقضنا واجباتنا وعرّضنا أنفسنا لتحمّل مسؤوليّة النتائج غير المحسوبة، ليخلص كانط:

---

١. م.ن ، ص ٤٧٠.

ليس للإنسان الحقّ في الصدق فحسب، بل عليه واجب التزام الصدق بشدّة في تصريحاته وشهاداته التي لا محيص له عن أدائها، سواء أكانت تلحق الضرر به أمْ بالآخرين[١].

إذاً، فالصدق أمرٌ مطلقٌ حتّى في مواجهة القتلة، ولا يمكن لأيِّ مصلحةٍ تقييده أو التضحية بالحقيقة لصالحه.

اكتفى كانط بتقديم دليلَين، ولكن يمكن إقامة ثالثٍ تأييداً له أيضاً؛ إذ يمكن الادّعاء، وفقَه، بأنّ كانط يعارض كلّ ما من شأنه استغلال الإنسان دون رضاه، وينبغي التعامل معه كإنسانٍ، لا كأداةٍ أو شيءٍ لتحقيق هدفٍ ما. فهو كفيلسوفٍ أخلاقيٍّ يوجّه كما يلي:

تصرّفْ وكأنّ الإنسانيّة، سواءً فيك أو في الآخر، هي الغاية القصوى لديك، لا وسيلةٌ فحسب...[٢]

وهي قاعدةٌ شاملةٌ للجميع حتّى ذلك القاتل في فرضيّتنا. لذا، عندما نلجأ للكذب في سبيل الدّفاع عن صديقنا البريء في مواجهة من يتعقّبه، فقد خدعناه، وسرقنا عقله وحُلنا دونَ وصوله للمعلومات الصحيحة، فأسهمنا في تقييد نشاطه واتّخاذه القرار بحرّيّةٍ ككائنٍ حرٍّ، وتحوّلنا لمن يضع قوانين من «عنديّاته» كي يمسّ من قرارات الآخر والاستخفاف به كإنسان لدرجة التعامل معه كأداةٍ ووسيلةٍ فحسب، الأمر الذي يجعل من تصرّفنا تصرُّفاً غيرَ أخلاقيٍّ البتّة، وعلينا في مثل هذه الحالات قول الصدق للقاتل بلا مواربةٍ أو خشيةٍ من العواقب.

إذاً، يمكن إقامة ثلاثة براهين لصالح الرأي الذي يتبنّاه كانط بلزوم الصدق على كلّ حال.

هل احتجاج كانط مبرَّرٌ؟

هنا سؤال يفرض نفسه: هل تتمتّع تلك الأدلّة بتلك القوّة كي تبرّر قول الصدق في مثل تلك الحالة المتأزّمة التي تؤدّي للتضحية بشخصٍ بريءٍ؟

---

١. م.ن، ص ٤٧١.

٢. *بنياد مابعد الطبيعه اخلاق*، ص ٧٤.

لا يبدو أنّ الأمر كذلك؛ إذ لا يبارحنا ذلك الإحساس بأنّ تلك الأدلّة لن تبلغ من الاستحكام حتّى تطغى على صوت وجداننا فتُسكته، ما يفرض علينا إعادة النظر فيها.

قبل الخوض في تفاصيل الردّ، علينا أخذ النقاط الثلاث التالية بعين الاعتبار:

الأولى: ينطلق نقد بنجامين كونستان من موقف النزعة النّفعيّة، بينما يقوم ردّ كانط على مرتكزاته الخاصّة المتمثّلة بالالتزام بالواجب. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه لم يقم بين الاثنين حوارٌ حقيقيٌّ؛ فلم يكن نقد كونستان سوى عن بعدٍ، مع أنّ السّبيل الأمثل هو تناوُلُ آراء كانط تحليلاً أو نقداً على أساس مرتكزاته النّظريّة.

الثانية: مثل تلك الفرضيّة من النادر بمكانٍ تحقُّقُها حتّى أنّه يمكن القول عمليّاً بعدم حدوثها بتلك الصورة بمعزلٍ عن توافر فرصٍ أو شروطٍ أخرى، كما في مثال نقد النّفعيّة وشروط «الجزيرة الخالية». مع ذلك كلّه، فإنّ القضيّة، في ما نحن فيه، تكمن ببيان التناقض الأخلاقيّ الذي يجب حلّه، لا دراسة احتمالات إمكانيّة تحقّقه أو عدمه.

الثالثة: رسم منتقدو كانط في القصّة سيناريو واحداً: إنْ صدَقْنا القاتل القول باختباء صديقنا في بيتنا، لتعرّض للقتل على يديه. لكنّهم لم يطرحوا باقي السيناريوهات المحتملة والممكنة، ما يعرّض ذلك الاحتجاج للنقد حتّى في ضوء النزعة العواقبيّة أيضاً؛ إذ ربمّا يدفع اليأس من العثور على الضحيّة القاتل للتوجّه نحو عائلة الأخير وقتلهم بلا رحمة أو إفراغ جام غضبه في أقربائه وإحراق ممتلكاتهم أو قتل أبرياء آخرين، الأمر الذي يجعلنا في موقف من يضحّي بالعديد من الأشخاص في مقابل الحفاظ على حياة فردٍ واحدٍ، وهو ما لا يتوافق ومنطق العواقبيّة.

إذاً، لا يصحّ انتقاد كانط من تلك الزاوية؛ فقد ينبري أحدٌ ما للدفاع عن المقاربة الكانطيّة والقول:

أنىّ لنا أن نعلم بأنّ قول الصدق سيعرّض حياة صديقنا للخطر، وأنّ الكذب سينقذه حتماً؟ ألا يمكن التفكير باحتمالات عقلائيّة أخرى؟ هناك كثير من الحالات صبّ فيها أشخاصٌ جام غضبهم على أقرباءِ الضحيّةِ وأصدقائه بعد اليأس من العثور عليه. فلا

مبرّر لتبنّي حالتَين فقط في قصّتنا الفرضيّة: الكذب ينقذ حياة البريء، أمّا الصدق فيعرّضه للخطر؛ إذ يمكننا مواجهة القاتل بحسم ومخاطبته: صديقي في البيت، ولن أسلّمه لك. أو مصارحته بالحقيقة والمبادرة فوراً بطلب المساعدة من الجيران. أو تهدئته من خلال قول الحقيقة له بالتدريج منعاً للجوئه للعنف. وكلّ تلك الاحتمالات معقولةٌ ومنطقيّةٌ، دون أن يعني ذلك استعدادنا في تلك الشروط لتسليم الضحيّة بقول الصدق.

يبدو أنّ رأي كانط المتشدّد، والمتبنّي لفكرة الإصرار على قول الحقيقة حتّى لمن يحاول استغلالنا، يمثّل نقطة ضعف في صرح نظريّته الأخلاقيّة وكعب أخيل منظومته السلوكيّة حتّى قال سوليفان:

لقد كان هناك شبه إجماعٍ على رفض رأيه والردّ عليه بسلبيّة. ولمّا كان كانط يتمسّك بأصالة الأحكام الأخلاقيّةً العاديّة والسائدة، فإنّ مثل ذلك الردّ عليه أوضحُ دليلٍ على وجود خللٍ ونقصٍ في احتجاجه[١].

فلنتناول، الآن، أوجه الخلل في استدلال كانط والتي عرّضت حكمه في هذا الخصوص للرفض:

أوّل أدلّة كانط يقوم على أنّنا، بلجوئنا للكذب، نسمح لتحوّله إلى قاعدة عامّة وانهيار قاعدة أصل الصدق؛ إذ القيام بمثل هذا العمل ليس سوى تدميرٍ ذاتيٍّ لأصالة الصدق، بينما يطبع كانط سمة الـ «لاأخلاقيّة» في كلّ قاعدةٍ يدفع تعميمها لتعليقها عن العمل أو تهميشها.

في ضوء ذلك، فإنّ لجوءنا للكذب، في مثالنا، للتعامل مع القاتل الافتراضيّ يعني القبول الضمنيّ بإمكانيّة الكذب في مثل تلك الشروط، ليُصار إلى دخول القاتل نفسه في إطار القاعدة أيضاً وعدم تصديق ما قلنا له في تلك الحالة وبالتالي تعطيل القاعدة.

ردّاً على ذلك الدليل، يمكننا القول: نحن نلجأ للكذب في تلك الحالة الافتراضيّة ونسمح لتعميم القاعدة دون أن ننسف أصالة الصدق من خلال تنظيم سلوكنا في إطار

---

١. *اخلاق در فلسفه كانت* [الأخلاق في فلسفة كانط]، روجر سوليفان، ترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، طرح نو، ١٣٨٠، ص ١٥١.

القاعدة التالية: «يجوز دائماً اللّجوء للكذب في سبيل إنقاذ أرواح الأبرياء»، وهي قاعدةٌ عامّةٌ لا تتعارض وأصالة الصدق.

إذاً، علينا التمسّك بالصدق في كلّ الأحوال، ويجوز الكذب في حالات تعرّض أرواح الأبرياء للخطر. ولا حديث هنا عن استثناءٍ لأصالة الصدق، بل هو لطرح قاعدةٍ «في عرض» قاعدة الصدق ومكمِّلةٌ لها.

قد يُستشكل: إنّ تعميم مثل تلك القاعدة، القائمة على أساس أصالة الصدق، إلاّ في حالات تهديد حياة الأبرياء، لن يستثنيَ القتَلة الافتراضيّين أيضاً، فيُصار إلى تشكيكهم بأقوالنا والتدمير الذاتيّ لتلك القاعدة.

ويمكن الردّ بالقول: حين يتوجّه القاتل إلينا بالسؤال عن الضحيّة، فذلك يعني أنّه يفترض سلفاً عدم معرفتنا به وما يرمي إليه؛ إذ لو كان يعرف عكس ذلك لما تجشّم عناء السؤال تجاهَنا، ما يلزم عمليّاً علم القتَلة بتحاشي الناس عن مساعدتهم ولا حاجة، عندئذٍ، من توقّع سماعهم الحقيقة منهم. ناهيك عن عدم تلقّينا التزاماً بتصديق القتَلة كلامَنا كي نطالَب بالمحافظة على المصداقيّة حتّى لا يمسّ الكذب بها. ولو فرضنا جدلاً أنّ القاتل اكتشف كذبنا، فإنّ أقصى ما يُتوقّع منه هو لجؤوه لآخرين للحصول على المعلومات التي تهمّه.

إذاً، إنّ تقبُّل تلك القاعدة كفيلٌ بالمحافظة على حياة الناس وقطع الطريق أمام سلب الثقة في تعامل البشر مع بعضهم في الظروف العاديّة - حتّى في حالة قاتلنا الافتراضيّ - فلا يؤدّي الكذب في التعامل مع القاتل لنقض أصالة الصدق ونسف الثّقة العامّة.

أمّا ثاني أدلّة كانط، فلا يسلم من النقد أيضاً؛ إذ يَرِدُ عليه إشكالان:

الأوّل: سوداويّته المتشدّدة في الحكم على النتائج.

الثاني: تحميلنا مسؤوليّة نتائج كذبنا دون صدقنا؛ فنحن، وفقَ تلك المقاربة، مسؤولون قانونيّاً عن كذبنا الذي يودي بحياة شخصٍ ما، لكنّنا غير مسؤولين عن قتل بريءٍ نتيجةَ صدقنا، الأمر الذي يبدو نوعاً من المعايير المزدوجة التي لا تحظى بقبولٍ عامٍّ أو عرفيٍّ أو أخلاقيٍّ؛ إذ لو صدقنا وأزهقت روحٌ نتيجة ذلك، فهل ستلتزم العدالة العامّة الحياد حيالَنا؟

وإن أُخلِيت مسؤوليّتنا القانونيّة حيالَ نتيجة كذبنا، فهل سيُعفينا العرف العامّ من التقصير؟ ثمّ هل سيرتاح وجداننا وضميرنا بذلك؟

من الانتقادات الأخرى التي يمكن توجيهها لكانط تبنّيه للعنف؛ إذ يسمح باللّجوء إليه في مثل تلك الحالات، والاشتباك مع القاتل الافتراضيّ، في مثالنا، كي نردعه عن ارتكاب جريمته.

يعود ذلك الحكم بجذوره لنظرة كانط السوداويّة تجاه البشر؛ فعلى الرغم من إيمانه بتوافر أرضيّةٍ أخلاقيّةٍ في الإنسان، فإنّه يرى طينته معجونةً بالعنف تدفعه للاستعداد للحرب بدون أيّ مؤثّر مثير، وهو يقول:

إنّ الحرب نفسها ليست بحاجةٍ لمثيرٍ معيّنٍ، بل يبدو أنّها معجونة بالطبيعة الإنسانيّة، حتّى إنّها تُعدّ أمراً راقياً مشرّفاً[١].

إذاً، يحاول كانط جاهداً لتنظيم قواعد للحرب أيضاً كي يُلزِم بها الدول، والتي يصرّح بحقّها في شنّ الحروب قائلاً:

في حال الحرب، يحقّ لكلّ دولةٍ اللّجوء لاستعمال أيِّ وسيلةٍ دفاعيّةٍ إلّا ما يُسقط رعاياها من مستوى التحضّر[٢].

ويعدّ رأي كانط في دفاع الدول المشروع عن نفسها وحقّها في الذود عن سيادتها استمراراً لتلك القاعدة التي تنظّم سلوكيّات الفرد، الأمر الذي يمكن أن يدعونا للقول بأنّه كما يحقّ للدول اللّجوء للحرب - باعتبارها أقصى مستويات استعمال العنف - في مواجهة تعدّي الأعداء[٣]، فإنّه يجوز لكلّ فردٍ اللّجوء للدفاع المشروع عن نفسه لمنع تعرّضه لعنف الآخرين الجائر، ما يبرّر استعمالنا العنف، في مثال القاتل الافتراضيّ، لردع استمراره في غيّه. إلا أنّ اللّجوء للعنف يعني إنكار الجانب الإنسانيّ في شخصيّة المعتدي والتعامل

---

١. *صلح پایدار* [السلم الدائم]، عمانوئيل كانط، ترجمة: محمد صبوري، طهران، انتشارات به باوران، ١٣٨٠، ص ٩٦.

٢. *مابعد الطبیعه اخلاق: مبانی مابعد الطبیعی تعلیم حق* (فلسفه حقوق) [ميتافيزيقا الأخلاق: مرتكزات تعليم الحقّ الميتافيزيقيّة (فلسفة الحقوق)]، عمانوئيل كانط، ترجمة: منوچهر صانعي دره بيدى، طهران، نقش ونگار، ١٣٨٠، ص ٢١١.

٣. يعرّف كانط العدوّ المعتدي على أساس قاعدته المشهورة كما يلي: «العدوّ المعتدي هو كلّ من تعكس إرادته (قولاً أو عملاً) قاعدة لو تحوّلت لقانون عامّ لقضت على حالة السلم بين الشعوب، **فلسفة الحقوق**، ص ٢١٣.

معه كأداةٍ فحسب، الأمر الذي يفتح المجال لتحويل الفرد إلى شيءٍ في كلِّ إجراءٍ عنيفٍ، في تناقضٍ واضحٍ مع المرتكز الأساس الذي يستند عليه كانط.

يردّ كانط على الإشكال في هذه الحالة كما يلي: في الحالات التي يمكننا دفع أعدائنا عن ارتكاب ما يريدون باستعمال الكذب أو العنف، يصبح الثاني أشرف من الأوّل وأرقى منه أخلاقاً. وهنا سؤال يطرح نفسه: إن كان اللّجوء للعنف مبرّراً في التعامل مع القاتل الافتراضيّ، فلماذا لا يجوز الكذب عليه؟ مع أنّ العنف والكذب كلَيهما يؤدّيان لتقليل شأن الإنسان إلى مستوى الشيء دون أن يختلفا عن بعضهما من هذه الناحية. ناهيك عن أنّ العنف قد يؤدّي لأضرارٍ أشدَّ، بينما تقتصر آثار الكذب السلبيّة على مستوى المعلومات التي تتمّ التعمية عليها منعاً للوصول إليها بحرّيّة، ما يدعونا للقول بأنّ أضرار الكذب أقلّ بكثير من استعمال العنف؛ إذ بلجوئنا للكذب سنبعد القاتل ببساطة عن ضحيّته، بينما يمكن باستعمال العنف إيذاءه بشكلٍ جدّيٍّ.

لا يمكن لكانط إبراز الفرق بينهما سوى بالإصرار على مدى سوء الكذب عبر التذرّع بأنّ أوّل شرٍّ لحق بالعالم كان ناجماً عن الكذب لا عن استعمال العنف، متناغماً في هذا السياق مع الكتاب المقدّس قائلاً:

لم تكن أولى الجرائم التي فتحت أبواب الشرور على العالم نتيجة قتل الأخ لأخيه (كما فعل قابيل)، بل الكذب[1]

في هذا أجلى انعكاسٍ لمدى التأثير العميق الذي تركته الترّبية الدينيّة التي تلقّاها كانط كي يتّخذ ذلك الموقف الصارم من الكذب.

يصرّ كانط على حقيقةٍ سليمةٍ لا لبس فيها؛ إذ لو سمحنا، تحت أيِّ ذريعةٍ، بنقض حكم العقل المقدّس والمطلق القائم على مبدأ «إيّاك والكذب»، فلن نقدر حينئذٍ على احتواء ذلك الاستثناء أو تحديده؛ فلا مجال، كما يرى، لتقييد الضّرورات التي تبيح المحظورات في هذه الحالة، الأمر الذي يفرض منذ البداية رفض أيِّ شكلٍ من أشكال المساومة حول القانون أو خرق سور الأخلاق العالي والحديديّ.

---

١. *فلسفة الفضيلة*، ص ٩٥.

مع ذلك كلّه، على الأخلاق احتواء قواعد تؤدّي لاستئصال الشرور، لا أنْ تشكِّل أرضيّةً لانتشارها، ما يدعو لاستمرار الحوار مع كانط حول الموضوع.

ينبري كانط للدفاع بشراسةٍ عن حكم الصدق المطلق وإدانة كلّ أشكال الكذب، لكنّه مع ذلك يتقبّل في موضعٍ آخرَ الكذب في حالاتٍ معيَّنة ويصادق عليه؛ إذ يقول في معرض استعراض حالةٍ شبيهةٍ بمثال القاتل الافتراضيّ:

لو هاجمني قاطع طريق ليفرض عليّ ضغطاً طلباً لما أحمل من أموال سائلاً: أين أموالك؟، عندئذٍ يمكنني أن أكذب عليه لأنّه يريد استغلال قول الحقيقةً؛ فهذا النّوع من الكذب لا يُعتبر تبريراً أو خداعاً نتيجة علم قاطع الطريق بإخفائي الحقيقة عنه، ناهيك عن أن لا حقّ له في توقّع الصدق منّي في هذه الحالة[١].

طبعاً، لا يمكن الجزم بأنّ تصريحات كانط تلك تعكس رأيه الحقيقيّ؛ فالكتاب ليس من تأليفه، بل هو تقريراتُ دروسه التي أعدّها طلاّبه. ولمّا كان كانط يتّخذ من كتب بومغارتن الأخلاقيّة مرتكزاً لإلقاء دروسه، فيمكن الادّعاء بأنّه كان يتوخّى الحديث في ضوء ما كان سائداً من أصول وآراء متداولة ليجاريها في أحاديثه[٢]، الأمر الذي يمنع إلزام كانط بالعدول عن قانون السلوك العامّ استناداً لمثل تلك الكتابات.

إذاً، يبدو ممكناً، وفقَ مرتكزات كانط الأخلاقيّة، تقديم المصلحة على الحقيقة أحياناً والدفاع عن اللّجوء للكذب المصلحيّ بهدف توخّي الخير وإنقاذ حياة الأبرياء وفي حالات من قبيل مواجهة العدوّ.

مدى زخم الأخلاق الكانطيّة لحلّ المعضلة

وجدنا أنّه يمكن، استناداً لمرتكزات كانط، السماح بإنقاذ حياة البريء عن طريق الكذب وتحويله لقاعدة عامّة.

---

١. *درس هاى فلسفه اخلاق* [دروس في فلسفة الأخلاق]، عمانوئيل كانط، ترجمة: منوچهر صانعي دره بيدى، طهران، انتشارات نقش ونگار، ١٣٧٨، ص ٣٠٦.

٢. راجع تعليقات مترجم الكتاب.

سنحاول الآن الذهاب أبعدَ قليلاً لإثبات وجوب الكذب في تلك الحالة، لا الاكتفاء بجوازه مقابلَ ذلك القاتل الافتراضيّ، ما يدعونا للاستعانة بقاعدة كانط الأخلاقيّة؛ إذْ على الرغم من إمكانيّة معارضته الشديدة للتوصّل إلى مثل ذلك الاستنتاج، ولكنّ المرتكز الذي استند إليه يقود لمثل تلك النتيجة.

طرح كانط معياراً يحكم السلوك الأخلاقيّ كي نتمكّن طبقاً له من تعميمه دون التورّط بالتناقض؛ فعلى سبيل المثال، إن أردت اللّجوء للسرقة، فعليّ التفكير مليّاً والتساؤل عن مدى استعدادي لتعميم هذا الفعل حتّى يسمح للآخرين القيام بالأمر نفسه وسرقة أموال بعضهم- ومنها أموالي.

إذاً، المعيار الأخلاقيّ الوحيد يتمثّل في تلك القاعدة المطلقة: «إمكانيّة تعدّد الفرضيّات[١]»، وقد قدّم كانط ثلاث قضايا عنها في المنظومة الميتافيزيقيّة؛ إحداها: «لا ينبغي عليّ إطلاقاً التصرّف إلا بما يمكّنني من تحويل طريقة تصرّفي وفق ما تمليه إرادتي إلى قاعدة عامّة[٢]». وفي ضوئها كان كانط يستنكر الكذب محتجّاً بأنّ السّماح للكذب في حالة معيّنة لا يخرج عن حالتَين:

- إمّا عدم إرادتنا لتعميم ذلك النمط من الكذب، ما يكشف لا أخلاقيّة الفعل.
- أو إرادة التعميم، الأمر الذي يتعارض مع أصالة الصدق.

مع ذلك، تعرّض ذلك التوضيح للاستخفاف بطرح جواز الكذب في شروط معيّنة وتعميمه دون نقض قاعدة أصالة الصدق، وقد عُرِفت تلك القضيّة في أوساط شارحي فلسفة كانط **بالقانون العامّ**[٣]. إلا أنّ كانط طرح قضيّةً أخرى عن معياره قائلاً:

تصرّفْ وكأنّ البشريّة، سواء فيك أو في أيٍّ شخصٍ آخرَ، هي الغاية القصوى، لا باعتبارها أداةً ووسيلةً[٤].

ويضيف في موضعٍ آخرَ:

---

١. *فلسفة كانط*، إشتيفان كورنر، ترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، خوارزمي، ١٣٦٧، ص ٢٨٤.

٢. *بنياد مابعد الطبيعه اخلاق* [بنية ميتافيزيقا الأخلاق]، ص ٢٧. راجع أيضاً: م.ن، ص ٦٠ و ٦١.

3. Universal law

٤. م.ن، ص ٧٤.

اعملْ طبقاً لقاعدة الغائيّة التي يؤدّي الالتزام بها من قِبَلِ أيِّ فردٍ آخرَ لتعميمها؛ فتكون أنت والآخرون، في ضوئها، الغايةَ. وإيّاك والتصرّف بما يجعلك أو الآخرين مجرّدَ وسيلةٍ (أو لامبالياً في التعامل مع الغير)، بل يجب على الإنسان أخلاقاً جعل الإنسانيّة قاطبةً الغاية في جميع أفعاله وتصرّفاته[١].

يطلق إنورا أونيل[٢] على تلك القضيّة اسم الغاية في نفسه[٣]؛ إذ نحن مكلَّفون، في ضوئها، بالتصرُّف مع كلِّ شخصٍ كغايةٍ في نفسه، وتجنُّب التعامل مع أيِّ أحدٍ كأداةٍ لتحقيق أهدافنا. طبعاً، يمكن تقبّل فكرة الاستغلال المتبادل بين شخصين كأداةٍ لتحقيق أهداف كلٍّ منهما في حال اتّفقا على ذلك الأمر؛ فالإشكال ينشأ عندما يتمّ الاستغلال بدون رضى الطرفَين أو أحدهما.

إذاً، لا يحقّ لنا التعامل مع الآخرين بنظرةٍ استغلاليّةٍ، ناهيك عن التعامل مع أنفسنا كأدواتٍ ووسائلَ باعتباره سلوكاً غيرَ أخلاقيٍّ؛ فعلى كلِّ شخصٍ التعاملُ مع نفسه ومع الغير كغايةٍ في نفسه، ما يقطع الطريق أمامه كي يذلّ نفسه أو يقطع عضواً من جسده عبطاً أو ينتحر.[٤]

في ضوء تلك القاعدة، يجب على الإنسان التعامل مع نفسه والآخرين كذواتٍ مستقلّةٍ تتمتّع بإرادةٍ وتمثّل غايةً في نفسها. ويعدّ هذا المبدأ أساس كافّة سلوكيّات الإنسان الأخلاقيّة والذي يحدّد كانط عليه واجبات الفرد في كافّة الحقول والمجالات.

لنطبّق قضيّة (الغاية في نفسه) - أو كما تعبرّ عنها كريستين كورسجارد بقاعدة البشريّة أو قاعدة الغايات - على حالة الكذب في قاتلنا الافتراضيّ؛ إذ نتعامل مع بريءٍ مختبئٍ في منزلنا من ناحيةٍ، وقاتلٍ يسعى في قتله من ناحيةٍ أخرى، الأمر الذي يحمّلنا مسؤوليّة تجاه أنفسنا، فضلاً عن واجبنا تجاه ذلك البريء.

---

١. *مابعد الطبيعه اخلاق: مبانى مابعد الطبيعه تعليم فضيلت* (فلسفه فضيلت) [بنية ميتافيزيقا الأخلاق: مرتكزات ميتافيزيقا تعليم الفضيلة (فلسفة الفضيلة)]، ص ٥٢.

2. ***A simplified Account of Kant's Ethics*** , Onora O'Neill, in Contemporary moral problems, edited by James White, New York, West Publishing Company, 1997, p. 38

3. The end in itself

٤. *بنياد مابعد الطبيعه اخلاق* [بنية ميتافيزيقا الأخلاق]، ص ٧٥

يريد القاتل استغلال صدقي ليحوّله إلى وسيلةٍ لارتكاب جريمته وفعله الشِّرير. في المقابل، لا يمكنني الوقوف ساكناً للزوم الكلام على كلّ حال حسب الفرض؛ فصمتي يدفع القاتل لإساءة الظنّ والتشكيك بي ما ينبّهه لوجود الضحيّة في منزلي. وعندما نكذب على القاتل، نكون قد نقضنا قاعدة أصالة الصدق حسب كانط، بينما يجعلني التعامل معه بصدقٍ مجرّدَ أداةٍ لإرادةٍ غيرِ أخلاقيّةٍ له، ناهيك عن سعي القاتل لتحويلي إلى أداةٍ بيده دون رضاي. وفي كلّ الأحوال يجب عليّ تجنّب تحويلي إلى أداةٍ بيد الآخرين، الأمر الذي يدفعني للكذب عليه كي لا يستغلّني كأداةٍ لتحقيق أهدافه غير الأخلاقيّة.

في هذا السياق، قد يقال بأنّ قاعدة أصالة الصدق ستتعرّض للنقض نتيجة ذلك، إلا أنّ الردّ استناداً للقضيّة التي طُرِحت لا ينقضها؛ لأنّني ألجأ للكذب في هذه الشروط في سبيل إنقاذ حياة بريء، فضلاً عن إرادتي تحوّل سلوكي لقاعدةٍ عامّةٍ تسمح لكلّ إنسانٍ اللّجوء للكذب إنقاذاً لحياة الأبرياء.

قد يُستشكل: إنيّ غير مسؤولٍ تجاه نفسي فحسب، بل لديّ مسؤوليّةٌ تجاه القاتل أيضاً بعدم خداعه؛ فالتعامل معه بكذبٍ يحوّله إلى أداةٍ وشيءٍ دون رضاه، ما يعرّضني لنقض قاعدة الإنسانيّة.

إذاً، يتوقّف إنقاذ حياة الضحيّة على خداع القاتل ونقض قاعدة الإنسانيّة.

أمّا الردّ على الإشكال: لم أبادر لخداعه، بل أردت ألّا أتحوّل إلى أداةٍ بيده. وهنا يمكن قياس المسألة مع القتل؛ إذ لو تمّ ارتكابه ابتداءً وظلماً لكان خطأً أخلاقيّاً. بينما لو كنت في حال الدفاع المشروع عن النّفس وأدّى لقتل المهاجم، لما ارتكبت فعلاً غيرَ أخلاقيٍّ. ويُعتبر كذبي على المهاجم نوعاً من الدفاع المشروع، لاضطراري إليه على الرغم من تحويلي إيّاه بهذا العمل إلى أداةً بيدي. ناهيك عن أنّه وضع نفسه في موقفٍ لا يقبل الدفاع عنه ممهّداً بنفسه الأرضيّة ليكون أداةً بيدي، ما يحملني على استغلاله فلا مجال للتّعارض والتّناقض حسب القاعدة العامّة؛ إذ جعلته أداةً بيدي وعملت على تعميم القاعدة التالية:

من أراد استغلال الآخرين وجعَل نفسه نتيجة ذلك أداةً بيد الآخرين ظلماً، فيجوز في هذه الحالة استغلاله كأداةٍ لصالحك في سبيل إحباط نيّته غير الأخلاقيّة.

وهي قاعدةٌ عامّةٌ لا تُناقض باقي القواعد الأخلاقيّة الأخرى.

في هذا السياق، يريد كانط منّا ألا نسمح للغير سحق حقوقكم دون عقابٍ، مؤكّداً على «أنّ من يرمي نفسه كالدودة تحت أقدام الآخرين، فلا يحقّ له في هذه الحالة لومهم على دهسهم له[١]».

إذاً، يحقّ لنا، بناءً على قاعدة الغاية في نفسه، الكذب على القاتل الافتراضيّ لإنقاذ البريء في مثالنا، دون أن نكون قد ضربنا بمبادئ كانط الأخلاقيّة عرض الحائط.

إلى هنا فرغنا من البحث في ما يتعلّق بي وبالقاتل، لنتناول الموقف من تلك الضحيّة ونحدّد مسؤوليّتنا تجاهه: إن أرشدنا القاتل لمكان اختبائه، فقد حوّلناه لمجرّد أداةٍ ووسيلةٍ لتحقيق أهداف القاتل، وبالتّالي تعاملنا معه كأداةٍ.

في المقابل، نحن محكومون بتحمّل المسؤوليّة تجاه الضحيّة، بالقدر نفسه الذي نتحمّله تجاه أنفسنا والقاتل، كي لا نسمح بتحوّله لأداةٍ بيدنا أو بيد الآخرين على الأقلّ. فضلاً عن أنّ توسّلي بالصّدق للتعامل مع القاتل يعني في الحقيقة سلّ سيفٍ لن يغمد إلا بقتلي وكافّة الأبرياء؛ ويمكن التعبير عن ذلك الموقف باللّغة الكانطيّة كما يلي: إنّ تعاملي بصدقٍ مع مجرمٍ يسعى لقتل بريءٍ، مع إدراكي بأنّ هذا الفعل الصادر عني سيعمَّم كقاعدةٍ يفرض على الجميع التعامل بصدقٍ مع أيِّ قاتلٍ وكشف مكان الاختباء كي يرتكب جريمته بحقّ ذلك البريء حتّى ولو كنت الضحيّة. وهذه النتيجة أَمَرّ من أن يتجرّعها كانط نفسه؛ فقد تحوّلت القاعدة التي كان الهدف منها منع الشرّ إلى عاملٍ مساعدٍ لنشره من خلال تمهيد الأرضيّة لتعرّضي للقتل، مع أنّه لا حقّ لي في ذلك حسب كانط.

يرى كانط بأنّ علينا واجباتٍ اختياريّةً تجاه أنفسنا والآخرين، فضلاً عن الضّروريّة التي ذكرنا نموذجاً لها في ما سبق، منها العمل على الارتقاء بأنفسنا وتفتيق طاقاتنا والآخرين والانخراط في صلب الإنسانيّة باعتبارنا جزءاً منها وعدّ أهداف الآخرين في هذا السياق أهدافنا نسعى لتحقيقها كما يقول كانط:

---

١. *فلسفة الفضيلة*، ص ١٠٤.

إنّ غاية كلّ أبناء البشر الطّبيعيّة تحقيق سعادتهم. ويمكن للإنسانيّة أن تستمرّ دون أن يساعد أحدٌ غيره في بلوغ سعادته، ولكن شرطَ ألّا يمسّ أحدٌ بسعادة الآخر عن سبق إصرارٍ وتصميمٍ[١].

بناءً عليه، أنا أتحمّلُ مسؤوليّة مساعدة البريء وعدم المسّ بسعادته بكشف مكانه للقاتل، الأمر الذي يفرض علينا، في حال الاختيار بين المصلحة والحقيقة، تقديم الأولى على الثانية واللّجوء للكذب في التعامل مع القاتل الافتراضيّ، طبق رأي كانط، دون التعرّض للمحاذير الأخلاقيّة.

يمكن تلخيص أدلّة الكذب في هذا الباب كما يلي:

١. بناءً على القاعدة العامّة، يجوز الكذب مع قبول تحوّله إلى قاعدةٍ عامّةٍ دون أن تتعارض وقانونَ أصالة الصدق.

٢. بناءً على قضيّة الغاية في نفسه، يجوز اللّجوء للكذب التزاماً بمسؤوليّتي بعدم تحوّلي لأداةٍ بيد الغير خلافاً لإرادتي.

٣. بناءً لتساوي الحكم بين العنف والكذب، يجوز الكذب لعدم الفرق بين جواز العنف والكذب.

٤. بناءً لواجبي الإراديّ في مساعدة الغير والسعي لعدم المسّ بسعادتهم، يجوز الكذب.

لم يقبل بعض فلاسفة الأخلاق بعد كانط حكمه المطلق حول الكذب ووجدوه غير خالٍ من الخلل بالرغم من تحليقهم في جوّه الفكريّ؛ إذ يرى سيسلا باك وغيره من منتقدي كانط أنّ منع الكذب ليس مطلقاً، مع أنّه حكمُ عامٌّ لا يخضع لمزاج الأفراد، فليس من اللّازم رفض الكذب تحت كافّة الشروط. فقد وقع كانط، في ضوء ذلك، في مغالطة الحالة الخاصّة والآنيّة[٢] نتيجة ادّعاء عموميّة حكم الكذب ورفضه مطلقاً. مع أنّه يمكن السماح به في حالات معيّنة مع قبول كلّيّته[٣].

---

١. *بنياد مابعد الطبيعه اخلاق* [بنية ميتافيزيقا الأخلاق]، ص ٧٧.

2. Fallacy of accident

3. ***Ethics for Life: A Text with Readings,*** Judith A. Buss, Fourth edition, Boston, McGraw Hill, 2008, p 336.

بالرغم من أنّ السيّدةَ باك ذاتُ نزعةٍ ترتكز على الواجب والمسؤوليّة ومتناغمةٌ مع كانط في آرائه، فإنّها ترى حكم منع الكذب واجباً ابتداءً ويمكن اللّجوء له في حالاتٍ معيّنةٍ مثل القاتل الافتراضيّ؛ فتقول في كتاب الكذب:

يطرح الخيارُ الأخلاقيّ في الحياة العامّة والخاصّة ثلاثة معايير لتبرير الكذب، ويرى جوازه دون التعرّض لارتكاب خطأ أخلاقيٍّ في حال اجتازت كلّ كذبة اختبار المعايير الثلاثة بنجاح، والذي غالباً لا يتحقّق. وهذه المعايير هي عبارةٌ عن: ١. هل توجد خياراتٌ أخرى عدا الكذب لحلّ المشكلة؟ ٢. ما هي الأدلّة التي يمكن اقتراحها لصالح الكذب والأخرى ضدّه؟ ٣. لتقييم الخطوتين السابقتين، ينبغي استجلاء آراء عقلاء المجتمع حول ذلك النمط من الكذب[١].

هاجس كانط

ما السبب الذي كان يدعو كانط للإصرار على رفض كلّ أنواع الكذب؟ هل كانت الوقائع غائبةً عنه، وهل كان حبيسَ مثاليّاته حتّى أنّه كان يقدّم آراءه على حساب الواقع؟ أو كانت هناك عواملُ أخرى؟

في الحقيقة، لم يكن كانط بعيداً عن الواقع فقد كانت لديه تجاربُ غنيّةٌ، حتّى توصّل إلى أهمّيّة الموضوع وحساسيّته مصرّحاً:

إن أردنا مراعاة الحقيقة في كافّة الحالات بدقّة ورويّة، فعلينا دفع ثمن شرور الآخرين الذين يستغلّون صدقنا. لو كان النّاس أجمع يتمتّعون بطيب السريرة، لم يكن رفض الكذب من باب الالتزام والوجوب فحسب، بل دفعاً للقلق والاضطراب الذي يسبّبه لهم. ولكن بما أنّ البشرَ أشرارٌ فإنّ الواقع يفرض نفسه بتعرّض الناس غالباً للخطر نتيجة الالتزام الدقيق بالحقيقة. لذا يفكّر الجميع بالكذب وهو ما يخلق معضلةً لفلاسفة الأخلاق... في مثل هذه الظروف، يعدّ الكذب بمثابة حجابٍ حاجزٍ للحماية. وإنّ استغلال الغير للسلطة يسمح لي الدفاع عن نفسي[٢].

لقد كان كانط محيطاً بهذه القضايا وضرورة الكذب في حالات معيّنة، لكنّه أصرّ على موقفه كي يخلق منظومةً أخلاقيّةً يتساوى فيه البشر ويُعدّ كلُّ فردٍ في ظلّه غايةً مستقلّةً، فلا

---

1. ***Lying: Moral Choice in Public and Private Life***, pp. 111-112.

٢. ***درس‌هاى فلسفه اخلاق*** [دروس في فلسفة الأخلاق]، صص ٣٠٧-٣٠٨.

حجّةَ أو ذريعةَ في مثل ذلك النظام لتبرير التعامل الأداتيّ مع الآخرين؛ فالجميع ذواتٌ عاقلةٌ وغاياتٌ مستقلّةٌ، في تجسيدٍ لقصد كانط من مفهوم «**مملكة الغايات**»[1]. ولو تقرّر إلغاء قاعدة البشريّة أو الغاية في نفسه تحت أيّ ذريعة، لما بقي مجالٌ لتحقيق تلك المنظومة الأخلاقيّة.

إذاً، يبدو أنّه يمكن الدفاع عن تشدّد كانط ومقاربته المطلقة مع قضيّة الكذب.

مع ذلك كلّه، نحن نعيش في عالَم مليءٍ بأنواع الشرور والاستغلال، كما يرى كانط، ولا ينبغي لذلك أن يثبّطنا عن الوصول للنموذج الأرقى والمتوخّى، بل يدفعنا لصياغة منظومةٍ أخلاقيّةٍ تمنع تحويلنا لمجرّد أدواتٍ بيد الآخرين، ما يفرض علينا التأمّل أكثرَ في المبادئ الكانطيّة لتحقيق المطلوب من خلال الحاجة لوضع قواعدَ خاصّةٍ لمواجهة الشرّ في العالم، فضلاً عن الاستناد للمبدأ العامّ فيها.

المصادر

١. ***اخلاق در فلسفه كانت*** [الأخلاق في فلسفة كانط]، روجر سوليفان، ترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، طرح نو، ١٣٨٠, ص ١٥١.

٢. ***بنياد مابعد الطبيعه اخلاق: گفتارى در حكمت كردار*** [بنية الأخلاق الميتافيزيقيّة: كلام حول حكمة السلوك]، عمانوئيل كانط، ترجمة: حميد عنايت وعلي قيصري، طهران، خوارزمي، ١٣٧٥، ص ٦٠.

٣. ***جستارى در باب اصول اخلاق*** [رسالة في أصول الأخلاق]، ديفيد هيوم، ترجمة: مجيد داودي، طهران، نشر مركز، ١٣٨٨, ص ١٦٤.

٤. ***جنسيت واخلاق مراقبت*** [الجنس وأخلاق المراقبة]، سيد حسن إسلامي، مجلّة مطالعات راهبردى زنان [دراسات المرأة الإستراتيجيّة]، عدد ٤٢, شتاء ١٣٨٧.

٥. ***داورى اخلاقى: فلسفه ى اخلاق چيست؟*** [الحكم الأخلاقيّ: ما هي فلسفة الأخلاق؟]، هيكتور زاغال و خوزيه غاليندو، ترجمة: أحمد علي حيدري، طهران، حكمت، ١٣٨٦. ص ١٥٥.

٦. ***در باب حق پندارى دروغ گفتن به انگيزه هاى انسان دوستانه*** [حول أحقّيّة الكذب لدوافع إنسانيّة]، در دروغ مصلحت آميز [حول الكذب المصلحيّ]؛ بحثى در مفهوم وگستره آن [بحث حول المفهوم والنطاق]، ص

1. kingdom of ends

.٤٦٩

٧. ***درس‌های فلسفه اخلاق*** [دروس في فلسفة الأخلاق]، عمانوئيل كانط، ترجمة: منوچهر صانعي دره بيدى، طهران، انتشارات نقش ونگار، ١٣٧٨، ص ٣٠٦.

٨. ***صلح پايدار*** [السلم الدائم]، عمانوئيل كانط، ترجمة: محمد صبوري، طهران، انتشارات به باوران، ١٣٨٠، ص ٩٦.

٩. ***فلسفة كانط***، إشتيفان كورنر، ترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، خوارزمي، ١٣٦٧، ص ٢٨٤.

١٠. ***مابعد الطبيعه اخلاق: مبانى مابعد الطبيعى تعليم حق*** (فلسفه حقوق) [ميتافيزيقا الأخلاق: مرتكزات تعليم الحقّ الميتافيزيقيّة (فلسفة الحقوق)]، عمانوئيل كانط، ترجمة: منوچهر صانعي دره بيدى، طهران، نقش ونگار، ١٣٨٠, ص ٢١١.

١١. ***مابعد الطبيعه اخلاق: مبانى مابعد الطبيعى تعليم فضيلت*** (فلسفه فضيلت) [ميتافيزيقيا الأخلاق؛ مرتكزات تعليم الفضيلة الميتافيزيقيّة (فلسفة الفضيلة)]، عمانوئيل كانط، ترجمة: منوچهر صانعي دره بيدي، طهران، نقش ونگار، ١٣٨٠، ص ٦٧.

12. ***A simplified Account of Kant's Ethics,*** Onora O'Neill, in Contemporary moral problems, edited by James White, New York, West Publishing Company, 1997, p. 38.
13. ***A Tretise of Human Nature,*** David Hume, edited by L. A. Selby- Bigge, Oxford, Oxford university press, p. 415.
14. ***Creating the Kingdom of Ends***, Christine M. Korsguard, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 133.
15. ***Critique of Practical Reason***, Immanuel Kant, New York, Dover Publication, 2004, p. 170.
16. ***Ethics for Life: A Text with Readings***, Judith A. Buss, Fourth edition, Boston, McGraw Hill, 2008, p 336.
17. ***Lying: Moral Choice in Public and Private Life***, By Sissela Bok, New York, Vintage Books, 1979, p. 44.
18. ***Lying; Moral Choice in Public and Private Life***, pp. 111-112.
19. ***Maria von Herbert's Challeng to Kant***, Rae Langton, in Ethics, edited by Peter Singer, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 281-294.
20. ***On grace and dignity, Friedrich Schiller, in Immanuel Kant: Critical Assessments***, edited by Ruth F. Chadwick, London, Routledge, 1992, vol. 1, p. 7.

الدّين الأخلاقيّ عند كانط وحدة الفطرة والعقل

غيضان السيد علي[1]

يسعى هذا البحث إلى بيان المسألة الأخلاقيّة ـ الدينيّة انطلاقاً من القواعد التي قدّمها كانط في إطار نقد الدّين الأخلاقيّ.

يبيِّن الباحث أن الدّين في بعده الأخلاقيّ عند كانط هو دين الفطرة الذي يتشكّل وجوده وبنيته في منطقة المشاعر الإنسانيّة.

وعلى هذا الأساس حُلّت القضيّة الأخلاقيّة بوصفها قضيةً تأسيسيّةً مُسبقةً في وجود الدّين. وسنجد في البحث إجاباتٍ عن مجموعةٍ من الأسئلة حول ماهيّة الدّين والألوهيّة والعبادات.

استهلّ كاتب المقالة بحثه بتسليط الضّوء على الاختلاف الجذريِّ الكائن بين الدّين العقلانيّ الكانطيّ والأديان الثلاثة الكبرى في العالم، أي اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام؛ وفحواه أنّ الإيمان العقلانيّ لا يتقوّم على مبدأ العبوديّة للربّ لكونه منبثقاً من باطن عقل الإنسان وإرادته.

على ضوء هذا الاختلاف الأساسيّ طرح كاتب المقالة الأسئلة التالية وأجاب عنها:

- ما هي طبيعة الدّين الكانطيّ؟
- ما هو الله في الدّين الكانطيّ؟
- ما المقصود من العبادات والمعجزات في الدّين الكانطيّ؟
- كيف يمكننا بيان مسألة الشرّ في الدّين الأخلاقيّ الكانطيّ؟

إضافةً إلى أسئلةٍ أخرى في السياق ذاته، وضمن إجابته عنها استنتج أنّ الدّين الأخلاقيّ برأي كانط هو دين الفطرة المتقوّم على الشّعور الأخلاقيّ، لذا فإنّ تصوّر الله على هذا الأساس يختلف عمّا هو موجودٌ في الأديان السّماويّة التي شهدتها البّشريّة على مرّ التأريخ، حيث أكّدت على وجوده قبل وبعد كلّ شيءٍ في

---

١. مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

الكون، فهو الذي يوجد الدّين ويعيّن حدود الشريعة؛ بينما الإله المزعوم في الدّين الأخلاقيّ الكانطيّ هو عبارةٌ عن كائنٍ منبثقٍ من باطن القانون الأخلاقيّ ويلج في حياة البشريّة وفق مقتضيات هذا القانون، لذا تبنّى كانط فكرة كون القوانين الإلزاميّة لا تُسنّ من قبل الله، وإنّما العقل هو الذي يسنّها ويحدّد نطاقها. وأمّا العبادات، فهي في الدّين الأخلاقيّ الكانطيّ لا تتبلور طبعاً على ضوء شعائر ومناسك ولا يراد منها الامتثال للأحكام الشّرعيّة، بل هي واجبةٌ وإلزاميّة وفق مقتضيات القانون الأخلاقيّ فحسب.

التحرير

******

مدخل

يُقدّم إيمانويل كانط[1] الدّين الأخلاقيّ المؤسَّس على أخلاق العقل على أنّه الدّين الواحد الحقّ، دين كافة شعوب الأرض، وبوصفه الوسيلة المُثلى التي يُمكن من خلالها تفادي كافّة الويلات التي يتعرّض لها السّلام العالميّ، إذ يرى أنَّ الإيمان بالدّين الأخلاقيّ يُخَلِّص البشريّة من دواعي الصّراعات والحروب. فالدّين التاريخيّ (اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام) يمزق وحدة الجنس البشري في أشكالٍ إيمانيّةٍ متعارضةٍ، لا يمكن لها أبداً أن تتوحّد بوصفها عقائدَ تاريخيّةً؛ فكافّة الحروب التي هزّت أوصال العالم وأدمت جراحه في كلّ أشكالها من وجهة نظر كانط لم يكن لها سببٌ سوى صراع العقائد والأديان التّاريخية. أمّا الدّين الأخلاقيّ فهو دينٌ نقيٌّ، دينٌ داخليٌّ، يخلو من الطقوس والشعائر والاحتفالات، ولا يقوم على العبادات ولا المعجزات، يخلو من التّعصّب والصّراع، ويقوم في جوهره على استعداد القلب ليحقّق الإنسانُ كلّ واجباته الإنسانيّة بوصفها أوامر إلهيّةً. أي أنْ يفعل الإنسان الخير بوصفه أمراً إلهيّاً مقدَّساً لا يبتغي من وراء أدائه نفعاً دنيويّاً أيّاً كان سوى أن يُشعل اللّهب في رماد الأخلاق في جوف قلوبنا.

فأَنْ نَتَعَبّد في الدّين الأخلاقيّ أو أنْ نفعل فعلاً تقيّاً ورعاً هو أن نفعل الخير بإرادةٍ حرّةٍ احتراماً للقانون الأخلاقيّ في ذاته، ذلك القانون الذي يأمرنا من عليائه بأداء الفعل الخيِّر من دون النظر إلى نتائجه. فالفعل الأخلاقيّ عند كانط لا يستمد قيمته من لذةٍ يَنشدها، ولا

---

1. I.kant (1724- 1804)

يستمدّ قيمته من منفعة يسعى إلى تحقيقها، وإنّما يستمد قيمته من كونه صادراً عن الفاعل بدافعٍ من الشّعور بالواجب وبإرادةٍ خيّرةٍ، إذ يجعل كانط من الإرادة الخيرة شرطاً ضروريّاً لكي يكون الفعل الأخلاقيّ خيِّراً. فالفعل الأخلاقيّ يكون خيِّراً فقط إذا لازمته إرادةٌ خيِّرةٌ، فهي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون خيِّراً في ذاته، لا لما يترتّب عليه من نتائجَ. أما بقيّة الخصائص الخيِّرة والواجب والطبيعة التي تُعدُّ خيِّرةً، فإنّها لا تكون خيراً أو شراً إلا بمقدار ارتباطها بالإرادة الخيِّرة[1]. وإذا التزم المرء بما يُمليه عليه ذلك الأمر الباطنيّ النابع من الفطرة، والذي أساسه أن يعمل كلّ إنسان على نحوٍ يصحّ أنْ يكون فعله قانوناً عامّاً للبشر أجمعين، قاده هذا الأمر إلى صميم الدّين الأخلاقيّ الذي هو دينٌ للناس كافةً. فالأخلاق تأتي أوّلاً ثم يتبعها الدّين الذي يتأسّس عليها، فهو المصير الذي يؤدّي إليه الالتزام الأخلاقيّ الحقيقيّ.

ومن ثَمَ يثير هذا الوضع مجموعةً من الأسئلة المهمة، نعمل على الإجابة عنها من خلال هذه الورقة، من قبيل: ما طبيعة هذا الدّين؟ وما طبيعة الله في هذا الدّين؟ وكيف تكون العبادات والمعجزات من منظور هذا الدّين؟ ومن أين ينبع الشّرّ في الدّين الأخلاقيّ؟ وكيف رأي كانط أن الدّين الأخلاقيّ يجنّب البشريّةَ دواعيَ الصراع والحرب؟ وهل يُعدّ الدّين الأخلاقيّ ديناً جديداً دعا إليه كانط؟ وسنحاول الإجابة عن تلك الأسئلة من خلال رؤيةٍ نقديّةٍ لتناوُل كانط لما أطلق عليه الدّين الأخلاقيّ.

أوّلاً: طبيعة الدّين الأخلاقيّ:

الدّين الأخلاقيّ عند كانط هو دين الفطرة، يتأسّس وجوده في الشّعور الأخلاقيّ، ولهذا كانت الأخلاق افتراضاً مُسبقاً وأساساً لوجوده، وهو المصير الذي يؤدّي إليه الإلزام الخلقيّ الحقّ، وتقتضيه الحريّةّ الإنسانيّة، ويؤسَّس على العقل المجرّد وحده في استعماله العمليّ، قوانينه قبليّة مُطلقةٌ لا تستند إلى أيِّ واقعٍ تجريبيٍّ أو وقائعَ تاريخيّةٍ، وهو ليس دين شعبٍ

---

1. Kant, ***Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals***, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994, p.256

دون آخرَ بل هو دين الطّبيعة البشريّة الذي يليق بكافّة الكائنات العاقلة. ويطلق عليه كانط أسماء متعدّدةً: الدّين الأخلاقيّ، ودين الفطرة، ودين العقل النقيّ، والمعنى واحد لديه بلا اختلافٍ.

ومن ثمَّ فهو دينٌ يروم الخروج بالإنسانيّة من دين الطقوس الشّكليّة والشعائر إلى دين العقل، من دينٍ تاريخيٍّ خاصٍ بشعب بعينه إلى دينٍ عقليٍّ كونيٍّ هو دينٌ لكلِّ الشعوب. والجدير بالذكر أنَّ كانط يرى أنّه من الممكن أن يحمل أيِّ شخصٍ دينينْ في قلبه، أحدُهما عقليٌّ والآخرُ طقوسيٌّ شعائريٌّ تاريخيٌّ، يحمل ديناً يحكيه وآخر يفكر فيه، وإنَّ أحد رهانات الفلسفة هو أن تجعل الدّين الذي يُحكى إلى الأطفال قابلاً للتحول إلى مفهوماتٍ خُلقيّةٍ في عقولهم، وقابلاً للفهم.

إذاً، هو دين تختلف طبيعته عن الأديان التّاريخيّة، بل يمكن تحديده تحديداً تامّاً من خلال مقارنته بالأديان التاريخية، فإذا كانت الأديان التاريخية تؤسَّس على الوحي في المقام الأوّل فإنّه يمكن القول أنّ كلَّ دينٍ يفترض الوحي مسبقاً ليس ديناً أخلاقيّاً، لأنّه ليس ديناً مؤسَّساً على قانون العقل المجرَّد وحده. وإذا كانت الأديان التّاريخيّة هي أديانٌ مأمورٌ بها ومصدر هذا الأمر هو الوحي الخارجيّ (السماويّ) فإنَّ الدّين الأخلاقيّ ينبع من الوحي الداخليّ الكامن في العقل الإنسانيّ. وإذا كانت الأديان التّاريخيّة أدياناً تُعلَّم أيْ تعتمد في بقائها واستمرارها على التّعليم عن طريق التّقليد والنّقل فإنّ الدّين الأخلاقيّ ينبع ويتأسّس على أخلاق العقل وحده.

ومن ثَمّ يرى كانط أهميّة وجود الدّين الأخلاقيّ ويميّزه من كافّة الأديان التّاريخيّة؛ فإذا كانت الأديان التاريخية تقوم على افتراض الوحي مسبقاً، فإنها بذلك تُعدُّ أدياناً مؤسَّسةً على الوقائع التّاريخيّة وتقوم على الخضوع والطّاعة السّلبيّة، إنها أديانٌ ترى الوحي دليلاً للتعامل مع الله لا مع الإنسان، يتحوّل فيها الدّين إلى خدماتٍ وعباداتٍ وطقوسٍ وشعائرَ استرضاءً لله بدلاً عن أن يكون الدّين هو الالتزام بواجباتنا الإنسانيّة نحو غيرنا من البشر بوصفها أمراً إلهيّاً. ومن ثَمَّ يرى كانط أنّ الأديان التاريخيّة (اليهوديّة، المسيحيّة، الإسلام) هي أديانٌ تتعامل مع الله وكأنَّه حاكمٌ دنيويٌّ نسترضيه ونستعطفه ونتزلّف إليه ونتملّقه ونعتقد أنَّ ذلك يُرضيه عنّا

ذلك الرضى الإلهي الذي يكون مِنَّةً وإحساناً، وهذا ما يصرح به كانط إذ يقول: «إنَّ إيمان الإنسان بأنَّ كلَّ ما يمكنه فعله حتّى يكون عند الله مَرْضيّاً، هو أن يكون ذا سيرةٍ طيّبةٍ، ليس سوى وهمٍ دينيٍّ وعبادةٍ باطلةٍ»[١]. أمَّا الدّين الأخلاقيّ فهو إيمانٌ داخليٌّ يقوم على الاستعداد الأخلاقيّ للفرد ولا يعتمد في ثبوت صدقه على المعجزات والأسرار ولا يحتاج إلى مثل هذه الطقوس والشعائر والعبادات الشّكليّة، فقط هو يقوم على استعداد القلب ليحقّق الإنسان كلّ واجباته الإنسانيّة نحو البشر بوصفها أوامرَ إلهيّةً. وهو قادرٌ على أن يدعم ذاته على أسسٍ عقليّةٍ.

ويسوّغ كانط وجود الدّين الأخلاقيّ، ويميّزه من الدّين التاريخيّ من خلال تساؤله: كيف يكون الإنسان فاضلاً لمجرد أنّه يقيم الشّعائر والطّقوس الدّينيّة وهو في الوقت نفسه مذنبٌ ومتعدٍّ على القانون الأخلاقيّ؟! فاللهُ غنيٌّ عن العالمين في حين أنَّ الإنسان في حاجةٍ إلى إحسان أخيه الإنسان، ومن ثَمّ يعوّل كانط على معاملة الآخرين احتراماً للقانون الأخلاقيّ في ذاته، وذلك هو الدّين الحقّ الذي يجعل الإنسان جديراً بالسّعادة ويجعله عضواً في مملكة الغايات. والدّين الأخلاقيّ هو دينٌ مؤسَّسٌ على العقل ويقوم على الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل، ومن ثَمَّ لم يَعُدْ عند كانط محلٌّ لأنْ يُجْعل الدّين عبارةً عن الاعتقاد اليقينيّ المطلقَ برمزٍ من الرموز، فمثل هذا الرّمز يقتضي معارفَ لا نستطيع أنْ نملكها؛ لأنّها تفترض موضوعاتٍ مجاوزةً للحسّ، فوجود الله وحرية الإرادة وخلود النّفس ليست معارفَ نظريّةً يمكن إثباتها على ما يقول كانط، وإنّما هي اعتقاداتٌ يستطيع العقل النظريّ أن يتصوّرها من دون أن يستطيع إثباتها. فلو كان لدينا عن الله وعن الخلود معرفة يقينيّةٌ نظريّةٌ تامّةٌ لكان من المستحيل أخلاقيّاً ألاّ تستبدّ هذه الاعتقادات بإرادتنا، ولمَا كانت أخلاقيّاتُنا حينئذ سوى أخلاقياتٍ ميكانيكيّةٍ، ولمّا كنّا سوى دُمًى يحرّك خيوطَها الخوفُ والرّغبةُ[٢].

---

1. Kant, ***Religion with in Boundary of pure reason***, translated by J.W. Semple ،university of Toronto library, 1950, p.228.

٢. محمد عثمان الخشت، ***المعقول واللامعقول في الأديان- بين العقلانية النقدية والعقلانية*** المنحازة، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص ١١٨.

وهذا التّصرّف الدّاخليّ الحرّ الذي يقوم به المرء احتراماً للقانون الأخلاقيّ في ذاته، هو عينه الأمر الأخلاقيّ الذي يعرفه كلّ إنسان من خلال عقله المجرّد الخاصّ في استعماله العمليّ، هو ما يريده كانط أن يكون أساساً للحياة الأخلاقيّة والحياة الدّينيّة معاً، ما دامت الأخلاق سابقةً على الدّين ومؤدّيةً إليه، ولذلك كان من الطّبيعيّ أن يُردَّ السّلوك الدّينيُّ (الاعتقاد بوجود الله وبقاء النّفس) إلى حاجةٍ لدى الشّخص تتولّد من علاقاته بمثله الأعلى الأخلاقيّ، وهو مثلٌ أعلى قد اُختِير بحريّة، ولم يُردّ أن يجعله قائماً في طاعة حكمٍ خارجيٍّ، ولا في القيام بالحركات الآليّة المعروفة في بعض العبادات والشّعائر الدينيّة[١].

ومن ثَمّ يمكننا أن نوجِّه سهام النّقد لتصوّر كانط طبيعةَ الدّين الأخلاقيِّ؛ إذ أنّه لم يضع العقل في أطرٍ دينيّةٍ وإنّما وضع الدّين في أطرٍ عقليّةٍ محضةٍ، ولا شكّ أنّ عقلنة الدّين وحصره في نطاق العقل وحده بالمعنى الكانطيّ أمرٌ يستبعد دين الوحي المتعارف عليه، لكي يسود العقل الذي يقضى على مفاهيم الدّين الرّئيسيّة مثل مفاهيم الوحي والمعجزة والغيب، وهي تلك المفاهيم التي يزخر بها عالم الأشياء في ذاتها، ليبقيَ فقط على الإيمانِ الأخلاقيّ إيمانِ العقل العمليّ المحض، دين الوحي الداخلي الذي هو من وحي عقلنا الخاص والذي يتجلى في الواجب الأخلاقيّ غير المشروط، بل يجعل كانط من هذا الوحي الداخلي أساس معرفة الوحي الخارجيّ (التاريخيّ) وهل هو موجودٌ حقيقةً أو لا؟![٢]. وهو بذلك يخالف محدوديّة العقل التي أثبتها في ***نقد العقل المحض*** إذْ صرّح كانط بصيغةٍ نقديّةٍ صارمة بأنَّ كلَّ محاولات العقل التّأمّليّة بخصوص الإلهيّات. إنّما هي محاولاتٌ غيرُ مُجديةٍ تماماً ولا فائدةَ من ورائها بحسب طبيعتها الدّاخليّة، كما أنَّ الاستعمال الطّبيعيّ للعقل لا يمكن أن يصل إلى معرفة أيِّ شيءٍ إلهيٍّ، لأنّ كلَّ مبادئ الفهم التّأليفيّة هي ذات استعمالٍ مباطنٍ لعالم الظواهر، أي لا يمكن أن تُستخدم إلّا في الطّبيعة[٣]. ولذلك فإنَّ

---

١. عثمان أمين، ***رواد المثالية في الفلسفة الغربية***، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠، ص ٧٤.

2. Kant, ***Lectures on philosophical theological*** ،trans ،by: Allen W. Wood and G. Clark ،Cornell university press, London, 1978, p.160.

٣. محمد عثمان الخشت، ***المعقول واللامعقول في الأديان***، ص ٦٩.

استعمال العقل في مجالات ما وراء الطّبيعة يُعدَّ فوق طاقاته، وإنّ عقلنا النّظريَّ ليس قادراً على هذا ولا مُعدّاً له، كما أنّ قانون السّببيّة يعد قاصراً أيضاً في أن يؤدي إلى الكائن الأسمى، لأن هذا القانون لا يصدق إلا تجريبيّاً فقط، وإذا أخضعنا هذا الكائن الأسمى لقانون السّببيّة فإنه حينئذٍ سيكون مشروطًا بدوره شأن الظواهر الطّبيعيّة التي يدرسها، وهذا لا يصحّ بالنّسبة للكائن الأسمى.

فكانط إذاً يرفض رفضًا قاطعًا كلّ أنواع اللاّهوت الدّينيّ القائم على تجاوز عالم الظواهر، الأمر الذي يظهر توقّفه عند حقل التّجربة الممكنة، فالأفكار المفارقة حين يساء فهم معناها وتُتخذ على أنّها مفاهيمُ واقعيّةٌ فإنها حينئذٍ تكون مضلِّلةً[١]. فكيف يأتي كانط في «نقد العقل العمليّ» ويجعل من الله الضامن للأخلاق. فإذا كانت الأخلاق اللاّهوتيّة تجعل من الله الخير الأخلاقيّ الأقصى ومشرّع القانون الأخلاقيّ في الآن نفسه، وإذا خوف البشر من عقاب الله هو الذي يجعلهم يمتثلون للقوانين الأخلاقيّة، فكيف لنا أنْ نفهم الأمر في الأخلاق العقليّة للدّين الأخلاقيّ التي تتشكّل بعيداً عن أيّ تصورٍ لله، كيف تنتهي عند كانط بالتسليم بوجود الله الذي يكافئ السلوك الخيرّ؟! وإذا كان هناك الله المكافيء للسلوك الخيرّ ومن ثَمّ يتشجّع المرء لفعل السّلوك الخيرِّ، ألاّ يُعدَّ ذلك مناقضاً للنّزعة الدّيونطولوجيّة التي تزعمّها كانط والتي لا تربط الفعل الخيرِّ بنتائجه؟ وكيف يطلب كانط من الإنسان الانصياع للواجب الأخلاقيّ في ذاته من دون أنّ يبشّره بثوابٍ أو يُنذره بعقابٍ... أنّه يتحدّث عن دينٍ طوباويٍّ لا يطلب بشراً إنما يطلب مَلاَكاً.

ثانياً: طبيعة الله في الدّين الأخلاقي:

يُعدُّ تصور الله في الدّين الأخلاقيّ مخالفاً لما هو عليه في الأديان التّاريخيّة، فإذا كان الله في الأديان التّاريخيّة تصوّراً سابقاً لكلِّ شيءٍ، يأتي الإيمان به أوّلاً، ثم يحدد لنا عبر الشّرائع والتّعاليم السّماويّة بعد ذلك التعاليمَ والواجباتِ الأخلاقيّة، فإنّ الله في الدّين الأخلاقيّ

---

١. المرجع السابق، ص ٧١.

يأتي لاحقاً على الأخلاق؛ فقد وجد كانط أنَّ قوانين الواجب الصادرة عن العقل تتطلّب دعائمَ أساسيّةً تقوم عليها. فرأى أنّها تستلزم القول بحرّيّة الإرادة وخلود النّفس ووجود الله. فالحريّة أساس التّكليف؛ إذ لا يُسأل عن أفعاله من افتقد حريّة اختيارها، وإذا كان أداء الواجب يسوّغ إسعاد صاحبه فإنّ الحياة الدّنيا أقصر من أن تتّسع لتحقيق السّعادة الكاملة، ومن هنا لا بدّ من التّسليم بخلود النّفس، أي بوجود حياةٍ أخرويّةٍ تتحقّق فيها السعادة الكاملة. والعدالة تقتضي أن تُوزّع السعادة بمقدار حظهم من أداء الواجب، وضمان هذا إنّما يكون بوجود الله. ومن ثَمَّ فالله في الدّين الأخلاقيّ هو أمرٌ تالٍ للأخلاق لا سابقاً عليها.

يتّضح إذاً أنَّ كانط يرى أنَّ الإيمان بالوجود الإلهيّ باعتباره الخير الأسمى للعالم وباعتباره الغاية النهائيّة للإنسان إنمّا هو حاجةٌ أخلاقيّةٌ. فالإيمان بالله لا يأتي من خارج الإنسان، بل هو فكرةٌ تنبع من الأخلاق. ومن ثمّ فالإنسان لا يكتسب الفضيلة والخُلق من التديّن؛ بل أنّه لا يصبح متديّناً إلا لأنّه على خَلَقٍ، ويريد بحريّته أن يُعطي غايةً نهائيّةً لهذه الحريّة. إنّ حاجة الإنسان إلى «احترامٍ أعظمَ» من كلِّ أنواع الاحترام الأقرب هو الذي يجعله يفكر من نفسه في جعل شيءٍ ما «موضوعاً للعبادة». فالعبادة ليست إلا نوعاً من الاحترام لأجلّ وأروع غايةٍ نهائيّةٍ ممكنة لوجودنا على الأرض.

ويسوّغ كانط هذا التصوّر لطبيعة الله؛ لأنّه يرى في تصوّر الله في الأديان التاريخيّة ما يناقض الأخلاقيّة ويجافيها على طول الخطّ؛ لأنَّ البشر يصوّرون كل أنواع الصّفات المرعبة والمخيفة كجانب من تصوّرهم لله. وبالطبع مثل هذا التصوّر يمكن أنْ يربيِّ الخوف فينا، ويحرِّكَنا لنتبع القوانين الأخلاقيّة عن إجبارٍ أو خوفٍ من العقاب. فالأخلاق الطبيعيّة تتشكّل بشكلٍ مستقلٍّ عن أيِّ تصوُّرٍ لله، وتكرّس حماستنا ببطءٍ لتسويغ قيمنا الداخلية الخاصّة وتزداد حماستنا ونصل إلى الفائدة من الأخلاق ذاتها ونسلّم بوجود الله، فالله هو الافتراض الضروريّ الأسمى[١].

---

١. فريال حسن خليفة، *الدّين والسلام عند كانط*، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص ١٣.

لا شكّ في أن تصوَّر فكرتيَ «الله» و«السّعادة» يُعرِّضان رؤية كانط للدّين الأخلاقيّ كلّها للنقد، فالدّين يعتمد على الأخلاق، والأخلاق عند كانط تعتمد على الأوامر المطلقة لا المشروطة، والأوامر المطلقة هي التي تخلو من أيِّ قيدٍ أو شرطٍ وتكون مطلوبةً لذاتها ونابعةً من العقل. فهي، إذاً ليست وسيلةً لتحقيق أهدافٍ أخرى أبعدَ منها كالحصول على منفعةٍ أو لذّةٍ. ومن ثَمّ فإنّ افتراض الله على أنّه مكافِئٌ لفعل الخير يخرجها من حيّز الأوامر المطلقة إلى الأوامر المشروطة، وإن لم يكن الأمر كذلك فما معنى إذاً وجود إلهٍ يثيب ويعاقب في ظلّ هذا المذهب؟!

بل تتجلّى هذه الإشكاليّة العويصة التي تعرّض فلسفة كانط في الأخلاق والدّين للتّناقض، بل تُظهر تهافت وجهة نظر كانط في تصوُّره للسّعادة. فإذا كان كانط يُصرِّح في أكثر من موضع بأنّه يقدّم نظريّةً ديونطولوجيّةً لا تربط الفعل الخلقيّ بنتائجه كما تفعل النّظريّات الغائيّة، حيث يقول:

فالإنسان هو الغاية الأخيرة للخليقة، وذلك من حيث إن حريّته بتطابقها مع القانون العمليّ غير المشروط، ترمي إلى تحقيق الخير الأسمى في الطّبيعة، أيْ إلى تحقيق التوافق التّامّ بين الفضيلة والسّعادة، ولا يصحّ إذاً أن نسأل عن الغاية التي يحيا من أجلها الإنسان، فأخلاقيّته هي الهدف الأعلى من وجوده، وهي التي تعطيه الحقّ في أن يجعل سائر غايات الطبيعة خاضعةً له[١].

فإنه يُدخل مفهوم «السّعادة» حين يجيب عن السؤال المحوريّ: إذا فعلت ما يجب عليَّ أن أفعل فبماذا يُسمح لي أن آمل؟ وهنا يقدّم كانط مفهوم «السعادة» التي يزعم أنّها ستكون نتيجةً للفعل لا هدفاً له. ولكنْ في الحقيقة يبدو هذا تسويغاً غيرَ مقنعٍ مهما حاول كانط ذاتُه أنْ يُقنعنا بأنّ فعل الخير لذاته يجعلنا جديرين بالسّعادة مستحقِّين لها من دون أنْ تكون هذه السّعادة نتيجةً حتميّةً للفعل الخيِّر.

ومن ثمَّ يبدو وضع فكرتيَ «الله» و«خلود النّفس» عند كانط أمراً مثيراً للقلق، فلم تكن هناك ضرورةٌ عقليّةٌ تستدعي وجودَهما كمصادرتين، وقد تم حشرهما حشراً مع مُسلمة

---

١. إيمانويل كانط، *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق*، ترجمة عبدالغفار مكاوي، مراجعة عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، ص ٨٨.

«حرية الإرادة» كمصادرات ثلاث للعقل العمليّ. حيث لا تبدو هناك في ظلّ مذهب كانط الأخلاقيّ ضرورةٌ قصوى لافتراض هاتين المصادرتين (وجود الله وخلود النّفس)، ونرى أنّ ظروف عصره السيّئة هي التي ربّما تكون قد دفعته لتلفيق مثل هاتين المصادرتين؛ إذ إنّ افتراضه الإيمان بوجود الله هو افتراضٌ غيرَ ضروريٍّ ولا لزومَ له في الواقع السلوكيّ، وذلك بناءً على نظرته المحوريّة «الواجب من أجل الواجب» بالإضافة إلى أنّ كلَّ موضوعٍ معرفيٍّ هو بالضرورة المطلقة ينحبس ضمن قوالب العقل البشريّ، والأخلاقُ بوصفها أهمَّ ممارسات المجتمع البشريِّ هي موضوعٌ للمعرفة لا موضوعًا للحدس الدّينيّ أو المصادرات الاعتباطيّة، لتبقى مصادرةُ **حرية الإرادة** هي المصادرةَ الوحيدةَ الصالحةَ لأن يُقام عليها أساسٌ أخلاقيٌّ، بل قانونٌ سياسيٌّ ومعرفيٌّ، لأنّه لا يمكن معاقبة شخصٍ أو محاسبته من دون افتراضنا المسبق كونه ذا إرادةٍ حرّةٍ يتصرّف بموجبها كيفما يشاء.

ثالثاً: العبادات والمعجزات من منظور الدّين الأخلاقيّ:

العبادات في هذا الدّين الأخلاقيّ تكمن في الالتزام بالقانون الأخلاقيّ للعقل العمليّ المحض، ولا تكمن في ممارسةِ طقوسٍ وحركاتٍ شَكليّةٍ، أو هي كل ما يُخْضِع الأوامر والنّواهي الشرعيّة للمقاصد الأخلاقيّة، وهذا ما يفسّر استبعادَ كانط العقائدَ والقصصَ والأمثالَ غيرَ المطابقةِ للقوانين الأخلاقيّة من النصّ الدينيّ، أو تفسيرها تفسيراً آخرَ يلائم هذه الأخيرة، إذا اضطرّته الظّروف إلى التّسليم ببعضها لبناء إصلاحه الدّينيّ[١] وهذا ما يفسّره قوله:

> **هناك رأيٌ ذائعُ الانتشار فحواه: إنّ الله يعرف مرادنا أفضلَ من أنفسنا، فلا حاجة بنا إلى الصّلاة، ومن الملاحظ أنّها غير ضروريّة، فلا معنى للتعبير عن الأمنيات البشرية في كلمات الله يعلمها، فهو عالم تمام العلم بحاجتنا وبطبيعتنا أكثر منّا، فعين رؤيته**

---

1. Kant, ***Religion with in the limits of reason alone,*** Translated by Theodore M. Green & Hayt H. Hudson, New York, 1960, p173.

تتخلّل وتخترق إلى أقصى صميم روحنا وتقرأ أفكارنا، ولذلك تكون تعبيراتنا اللفظيّة في الصّلاة بلا فائدة وعقيمةً وغيرَ ضروريّةٍ بالنّسبة لميولنا واهتماماتنا[١].

ويبدو من هذا النصّ الكانطيّ عدم جدوى العبادات المختلفة من صلاةٍ وصيامٍ وحجٍّ وأدعيةٍ وغيرها. كما يرى كانط أنّ في أشكال الدّين التاريخيّ كلّها كان الرسل هم المعلِّمين الأوائلَ، فتعليم الدّين التاريخيّ لا يقوم على مفاهيم العقل المجرّد وتصوّراته، ولكن يقوم على معرفة الحقائق التاريخيّة كالوحي والمعجزات، ومن ثَمّ يكون منهجه المشروع قائماً على التّقليد والنّقل، لهذا فهذا الإيمان يقوم على الوحي الخارجيّ ويحتاج إلى معلِّمين، فالإيمان التاريخيّ إيمانٌ يُعلَّم، يُقدَّم فيه الدّين بوصفه معتقداتٍ دوغماطيقيّةً يقبلها الفرد إيمانيّاً ولا تخضع للعقل، وكلٌّ منها مُعطًى بوصفه معتقداً صحيحاً، يُعَلّم لكلِّ البشر في كلِّ العصور.

والالتزام في الدّين التاريخيّ هو الامتثال والطّاعة السلبيّة لأوامر الوحي، فالبشر في ذلك النّوع من الإيمان يجعلون الله كالحاكم الدّنيويّ يطلب الخدمة والامتثال والطّاعة، ولا يضعون في اعتبارهم أنّهم حين يُحقّقون واجباتِهم نحو البشر فإنّهم بكلِّ تلك الأفعال الأخلاقيّة يُحقّقون أوامر الله، فينشأ على أثر ذلك مفهوم الدّين بوصفه عبادةً إلهيّةً بدلاً من أن يكون أخلاقًا مجرَّدةً خالصةً[٢].

فالإيمان التاريخيّ هو إيمان العبادة الإلهيّة ولا يمكن اعتباره إيماناً منقذاً أو مخلِّصاً؛ لأنّه ليس إيماناً أخلاقيّاً ولا يرتكز على استعدادٍ حقيقيٍّ للقلب، بل يتوهّم رضى الله من خلال العبادة وهي لا تمتلك في ذاتها قيمةً أخلاقيّةً بل تُغرق البشر في طوفانٍ من الطّقوس الجوفاء التي تخلق روح التّعصّب عند الشّعوب بحيث لا تتنفّس إلا القتل والمذابح، وهي تعتقد أنّها تقوم بعملٍ مقدَّسٍ وتضع الشعوب في حالة حربٍ مع جميع الشّعوب الأخرى[٣].

---

1. Kant, ***Lectures on Ethics***, translated by: Louis infield ،B.A ،.O.B.E ،With an introduction by: J. MacMurray, M.A ،.Methuen. & Co. LTD, First published, 1930, p.98.

٢. فريال حسن خليفة، *الدّين والسلام عند كانط*، ص ٤٩.

٣. المرجع السابق، ص ٥١.

وهكذا لم تسلم عقائد الدّين التاريخيّ من النّقد الكانطيّ؛ إذ عدّها اعتقاداتٍ دوغماطيقيّةً؛ فالعفو والمعجزات والأسرار وسائر هذه العقائد بالنّسبة للعقل النظريّ هي فوق طاقته وتتجاوز كلّ إمكانات المعرفة الإنسانيّة. والعقل يعي عدم قدرته على ذلك وأنّه لا يستطيع إشباع مطلبه منها، فيمتدّ بذاته إلى أفكارٍ مفارقةٍ تسدّ هذا النقص، من دون أن يجادل في إمكان هذه العقائد وواقعيّتها أو تلك الأفكار، والاعتقاد في مثل هذه المسائل يُسمّى إيماناً دوغماطيقيّاً[١] كما أنّه دائماً (أيْ الدّين التاريخيّ) يواجه ضلالتين خطيرتين هما التجديف أو الكفر والتحمس الديني[٢] الأمر الذي يهدد الحرية والسلام في العالم. ومن هنا سعى كانط لتقديم دين آخر يحقق السلام العالمي.

ويفرق جاك دريدا بين الدّين التاريخيّ التّعبديّ والدّين الأخلاقيّ عند كانط، إذ «يحصي الدّين التّعبديّ الأفضال والنّعم الإلهيّة، غير أنّه في العمق وفي ما يتصل بما هو جوهريّ، لا يحضّ على العمل ويكتفي بتعليم الصّلاة والرّغبة، ليس على الإنسان هنا أن يصبح أفضل وأكمل، حتّى عن طريق مغفرة الذّنوب، أمّا الدّين الأخلاقيّ فهو يُعنَى بتهذيب السّلوك وحسن التّصرف في الحياة، إذ نجده يأمر بالعمل ويُلحق به المعرفة بعد فصلها عنه، فضلاً عن حثّه الإنسان على تكميل نفسه والرّقيّ بها في مراتب الأخلاق[٣].

ولذلك فهو الدّين الذي يجعلنا قادرين على أن نفعل الواجب الأخلاقيّ، فهذا الدّين لا يهتمّ بالمعرفة النظريّة لمعاني الألوهيّة، لذلك فإن اللاّهوت المطلوب للدّين الأخلاقيّ يجب أن يحتويَ على شيءٍ واحدٍ هو افتراض شرط تحقيق الخير الأقصى أو شرط الكمال الأخلاقيّ، أي افتراض الله القانونَ المقدّسَ والحاكمَ الرحيمَ والقاضيَ، وكل هذه الصفات الأخلاقيّة تشكّل تصوّر الله المطلوب للدّين الأخلاقيّ، حيث إنّ الله المقدّس الطّاهر يطلب منّا أن نكون مقدَّسين طاهرين، ولا يعني هذا أن نقلّده لكن يجب علينا قدر الإمكان

---

١. المرجع السابق، ص ٥١.

2. Kant, ***Lectures on Ethics***, p.88.

٣. جاك دريدا، ***إيمان ومعرفة، منبعا الدّين في حدود العقل وحده***، مقالة بكتاب الدّين في عالمنا، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء المغرب، ٢٠٠٤، ص ١٧-١٨.

الاقتراب من تلك الفكرة المقدَّسة المُحالة، فنحن لا نستطيع أن نقلّد من هو مختلفٌ عنّا نوعيّاً، ولكن يمكننا أن نطيعه ونسلك وفقًا للقاعدة التي نعمل بموجبها[١]. إذاً، فالدّين الأخلاقيّ لا يقوم على الطّقوس والعبادات والمعجزات التي دشّنها الدّين التاريخيّ، بل على استعداد القلب ليحقّق الإنسان كلّ واجباته الإنسانيّة بوصفها أوامرَ إلهيّةً، وكلُّ العبادات والطقوس والمعجزات يراها كانط عباداتٍ زائفةً، تصوِّر الله حاكماً دنيويّاً نسعى لإرضائه بالعبوديّة والمديح والتملّق.

وفي الواقع، إنّ كانط لم يفطن إلى روح العبادة في ذاتها، بل أنّه أفقدها روحها وحصر العبادات في مجموعة من الطّقوس الشكليّة والشّعائر الجوفاء التي لا روح لها. فلم يفطن كانط- مثلاً- إلى جدوى الصلاة التي تحث على مكارم الأخلاق وتنهى عن الفحشاء والمنكر، وأنها بمنزلة عهدٍ يتجدّد يوميّاً وبصفة مستمرَّةٍ بين الإنسان وخالقه على أن يلتزم بتعاليمه وينفّذ وصاياه في ألّا يكذبَ ولا يسرقَ ولا يقتلَ ولا يزنيَ وأن يلتزم بمكارم الأخلاق...الخ. ومن ثَمّ رأى أنّ العباداتِ شكليّاتٌ لا جدوى من ورائها ولا طائل. كما يؤخذ على كانط أنْ فاته أنَّ الخيرَ كثيراً ما يُؤدَّى بوازعٍ من طاعة الله ومرضاته أكثرَ من أيِّ شيءٍ آخرَ.

رابعاً: مصدر الشّرّ في الدّين الأخلاقيّ:

هل الإنسان خيِّرٌ بطبعه أو شرِّيرٌ بطبعه؟ أوْ: من أين يأتي الشَّرُ في هذا العالم؟ يجيب كانط قائلاً:

يجب ألّا ننظر إلى أفعالنا على أنّها إجباريةٌ (مُلزِمةٌ لنا) لأنّها أوامرُ إلهيّةٌ، ولكنّنا نراها أوامرَ إلهيّةً لأنّنا ملزَمون بها إلزاماً داخليّاً جوانيّاً[٢].

وهذا الإلزام الداخلي الجوانيّ يفترض حرّيّة الإرادة، ومن هذه الإرادة الحرّة ينشأ الشّرّ عند كانط[٣].

---

1. Kant, ***Lectures on Ethics***, p.98.
2. Kant, ***Critique of Pure Reason***, translated by Norman kemp Smith Macmillan and co- limited,1950, p.644.
3. Kant, ***Religion with in the Boundary of pure reason,*** p.45.

ويكون كانط بهذا المعنى معارضاً لكلِّ الآراء التّقليديّة والدينيّة في تصوّر الخير؛ فالشّرّ الأخلاقيّ بوصفه معلولاً يشير إلى العلّة المرتبط بها بموجب قانون العليّة أيْ الحرّيّة، وهنا يكون الشّرُّ الأخلاقيُّ معلولاً حتماً عن استعمال الإرادة، فإنْ كان فعل الإرادة في توافقٍ مع القانون الأخلاقيّ، أيْ يكون القانون الأخلاقيّ هو القاعدة المحدِّدة للإرادة، يكون الفعل خيراً في ذاته وتكون قاعدته وفقاً لهذا القانون هي على الإطلاق ومن كلِّ جانبٍ خيراً وشرطاً أسمى لكلِّ خيرٍ، وعلى العكس من ذلك يكون الشّرّ في تبنّي الإرادة قواعدَ مضادّةً للقانون الأخلاقيّ[١]. إذاً، يرفض كانط النظريّتين المعروفتين عن مصدر الشّرّ، النظريّة القائلة إنّ الإنسان شريرٌ بطبعه وإنّ هذا هو سبب طرده من الجنّة وهبوطه على الأرض (هوبز) والنظريّة القائلة أنَّ الإنسان خيِّرٌ بطبعه ويتقدّم دائمًا نحو الأكمل (سينكا، روسو). ويحاول كانط التوفيق بين النّظريّتين، فالإنسان عنده خيِّرٌ وشرِّيرٌ معًا أو خيِّرٌ من جانبٍ وشرِّيرٌ من جانب آخرَ، فإذا كان كانط معروفًا في الأخلاق بالحزم والتّشدّد والتّزمّت فإنّه هنا أقرب إلى التوفيق والأخذ بالوسط وأنصاف الحلول[٢]. ويحدّد كانط الشّرّ بأنّه عدم اتّفاق الإرادة الحرّة مع القاعدة الخلقيّة وذلك لتدخّل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها، فإذا وجّهت القاعدة الإرادة الحرّة حصل الإنسان على النعيم الخلقيّ، أمّا الفساد الطبيعيّ فإنّه لا يتعدّى سوء النيّة أو الخطأ المتعمّد، ولذلك كانت الأخلاق عند كانط هي صفاء السريرة[٣].

ومن هنا يمكننا فهم قول أحد الباحثين الذي يرى أنّ كانط يبدو متّفقًا مع هوبز حين يصف الإنسان، من حيث هو نوع، بأنّه شرِّيرٌ بطبعه، لأنّه قد يعلم الأمر الأخلاقيّ ولا يعمل به[٤]. فيصبح الإنسان عند كانط خيِّراً بطبعه حين يسلك بحريّته طبقًا لقاعدةٍ خيِّرةٍ، ويكون

---

1. Kant, ***Critique of practical reasons***, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America, 1994, p.306.

٢. حسن حنفي، ***قضايا معاصرة- في الفكر الغربي المعاصر***، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، د.ت، ص ١٤١.

3. See, Kant, ***Critique of Practical Reason***, p.306

٤. محمد المصباحي، ***من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في الفلسفة الكانطية***، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥، ص ٧٣.

شرِّيراً بطبعه حين يسلك طبقًا لقاعدة سيّئةٍ، فطبيعة الإنسان هي أيّ فعلٍ خاصٍّ يقوم به، فإذا قيل أنّ الطبيعة هي الميل كان هذا الميل هو الإرادة الحرّة التي يمارس الإنسان من خلالها حريّته، ومن ثَمّ يكون الشرّ الأخلاقيّ والرّذيلة موجودَيْن في الحريّة؛ بل وحسب مقولة كانط: «كلّ الشرّ في العالَم ينبع من الحريّة»[١]... أيْ إنّه عندما يستخدم الإنسان الحريّة وفقاً لميوله ورغباته وانطلاقاً من قاعدةٍ سيّئةٍ فإنّه حينئذٍ يخالف القواعد ويرتكب الشّرور والآثام. ويقترب كانط هنا - في الحقيقة - من أوغسطين في رفضه وجود الشّرّ وجودًا جذريًا في الطبيعة كما هي الحال عند المانويّة، فالشّرّ ليس طبيعةً أو غريزةً بل هو ممارسةُ الحرية طبقًا لقاعدةٍ سيّئةٍ، ويعيد كانط تفسير الفطرة بأنّها الأساس السّابق على ممارسة الحرّيّة، أيْ إنّ الإنسان هو صاحب أعماله والمسؤول عنها[٢].

إذاً، فالشّرّ من صنع الإنسان ونتيجةٌ لإرادته الحُرّة، ومن هنا نستطيع أن نفهم قول كانط في مقالته «فرضيّات حول بدايات التّاريخ البشريّ»:

إنّ تاريخ الطّبيعة بدأ بالخير لأنّها من صنع الله، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشّرّ لأنّها من عمل الإنسان[٣].

وهنا نجد أنفسنا أمام إحدى الثّوابت الفكريّة لفلسفة التّنوير الكانطيّة، حيث إنّ بحثه عن مصدر الشّرّ لم يكن الهدف منه إعادة النّظر في طبيعة الدّين فقط بل وفي طبيعة الإنسان وتعريفه أيضاً، طالما أنّ القصد من الإيمان في نهاية الأمر هو الارتقاء بالعمق الأخلاقيّ للإنسان بل جعله مرهوناً بإرادة الإنسان الحُرّة رافضاً إرجاع الشّرّ إلى كائنٍ ماكرٍ كما تقول الأديان، لأنّ تحميل الإنسان مسؤوليّة ما يقترفه من شرور وأخطاء هو من الثّوابت الفكريّة لـ **فلسفة التّنوير الكانطيّة**.

ولذلك يمكننا القول أنّ دراسة كانط الدّين لم تكن دراسةً للدّين في حدّ ذاته بقدر ما كانت دراسةً للإنسان وتحليلاً لجوانبه المختلفة من حسٍّ وعقلٍ وإرادةٍ، ولذلك تبدو

---

1. Kant, ***Lectures on Ethics,*** pp. 122-123.: All evil in the world springs from freedom.

٢. حسن حنفي: ***قضايا معاصرة***، ص ١٤٢.

٣. نقلا عن: محمد المصباحي، ***من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص***، ص ٧٢.

دراستُه الدّين متّفقةً مع سياق مذهبه العامّ الذي ينبني على كون الإنسان غايةً في ذاته. ولكنْ، على الرّغم من ذلك، لم يبتعد كانط عن جوهر الأديان والتّعاليم السماويّة في معالجته مشكلة الشرّ في العالَم، وإن حاول أن يبدوَ غير ذلك؛ فكونه يَردُّ الشرّ إلى الحريّة الإنسانيّة فجوهر جميع الأديان ينطلق من مبدأ العدل الإلهيّ ليردّ الخير والشّرّ إلى الحرّيّة الإنسانيّة {**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**} (الإنسان: ٣). حتّى الشّيطان في الأديان السّماويّة لم يكن ليُجبر الإنسان على ارتكاب الشّرّ وإنّما لدى الإنسان الحرّيّة الكاملة ليطيعه أو يعصيه {**إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا**} (الإسراء/٦٥). فالشّرّ موجود من أجل إمكان الحرّيّة الإنسانيّة؛ فلا تقول الأديان بطبيعة خيرّةٍ أو شرّيرةٍ للإنسان، وإنّما تقول بإمكانٍ للشّرّ وللخير موجودٍ في الإنسان كأساسٍ ضروريٍّ للحرّيّة، فإمكان الشّرّ والخير هو الذي يجعل الحرّيّةَ ممكنةً.

الدّين الأخلاقيّ وخلاص البشريّة من دواعي الصّراع والحرب:

يرى كانط أنّ خلاص البشريّة من دواعي الصّراع والحرب ممكنٌ من خلال الدّينِ الأخلاقيِّ، دينِ البشريّة الأوحد الذي يجمع الشّمل ويقضي على التعصّب والحروب والنّزاعات؛ فيصف كانط الدّين الأخلاقيّ بأنّه الدّين الوحيد الصّحيح، أمّا اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام فهي عقائدُ لاهوتيّةٌ تاريخيّةٌ تُذْكِي الصّراع وتُشعل الحروب. ومن ثَم يرى كانط أنّه لا يوجد في الدّين الأخلاقيّ أفكارٌ نظريّةٌ دوغماطيقيّةٌ كالتي يحفل بها اللّاهوت النّظريّ والتّاريخيّ، ولا يوجد به أيضاً عقائدُ دوغماطيقيّةٌ من شأنها أن تثير الصّدامات والنّزاعات وتنشر الاضطرابات وتشعل الحروب وتُمزّق الجنس البشريّ في دوائرَ إيمانيّةٍ متعاديةٍ تزعم كلُّ واحدةٍ منها لنفسها - من دون وجه حقٍّ - امتلاك الحقيقة المطلقة، وأنها هي المؤسَّسة الشّرعيّة الوحيدة الملزِمة للجميع، مع أنّها تعتنق عقيدةً تاريخيّةً خاصّةً أُوحِيَ بها في ظرفٍ تاريخيٍّ خاصٍّ[١].

---

١. محمد عثمان الخشت، *المعقول واللامعقول في الأديان*، ص ١٧١.

ومن هنا يبرز دور دين كانط الأخلاقيّ المستمدّ من العقل، الذي يستنكر أنْ تُتَّخذ الحروبُ سبيلاً إلى الحقِّ، يقول كانط: «لكنّ العقل في علياء عرشه، والذي هو المصدر الأعلى لكل تشريعٍ أخلاقيٍّ، يستنكر إطلاقًا أن تُتَّخذ الحربُ سبيلاً إلى الحقِّ ويجعلُ من حالة السّلام واجباً مباشراً»[1]. ولذلك فإنَّ السّلام الذي يُقيمه الدّين الأخلاقيّ بين البشر قد بُنِيَ على أساس العقل، فليس هو سلام الضّرورة والمصالح الضّاغطة على الأعناق المطأطئة للرؤوس. ولا هو سلام اليأس والضّعف من جبروت القوّة والطّغيان، ولا هو سلام المعاهدات الدوليّة. «لأنّ أيّ معاهدةٍ من معاهدات السّلام لا تُعدُّ معاهدةَ سلامٍ إذا انطوت نيّة عاقديها على أمرٍ من شأنه إثارة الحرب من جديدٍ»[2].

ومن هنا كان السّلام الأخلاقيُّ سلاماً مؤسَّساً على العقل، نابعاً من الإرادة الخيِّرة الملتزمة بالواجب الأخلاقيّ، واجب السلام الصّادر عن العقل على أنّه أمرٌ إلهيٌّ، إنّه سلامٌ متجذِّرٌ في الدّين الأخلاقيّ، وبه تكون حتميّة السّلام وفي غيابه تولد حتميّة الحرب، والحربُ وحشيّةٌ وتدميرٌ وخرابٌ ولكنّها ليست قدراً لا رادَّ لقضائه؛ لأنّه من الممكن للفرد والمجتمع والإنسانيّة عامّةً أن تمنع الحرب وتتجنّب ويلاتها بفضل الإيمان الأخلاقيّ، إيمان العمل بمقتضى الواجب الأخلاقيّ، إرادة الخير لذاته، فذلك يؤدّي إلى اجتثاث جذور الحرب، لأنّ الحرب شرٌّ واختيارٌ إراديٌّ، أيّاً كانت الحرب أهليّةً أو دوليّةً أو عالميّةً[3].

والدّين الأخلاقيّ لا يُفرِّق بين حربٍ عادلةٍ وحربٍ غيرِ عادلةٍ، بحيث تكون الأولى موضعَ قبولٍ والأخرى محلَّ رفضٍ واعتراضٍ، بل يمتنع مع الدّين الأخلاقيّ كل الحروب بلا استثناءٍ، لأنّ الحرب مهما كان نوعها هي ضد الأخلاقيّة، فالدّين الأخلاقيّ هو استئصالٌ لكلِّ أشكال الحرب من حياة الفرد والمجتمع البشريّ بموجب العمل بالإرادة الأخلاقيّة، الإرادة الخيِّرة، إرادة العمل بمقتضى الواجب الأخلاقيّ بوصفه أمراً إلهيّاً، ففي إمكان

---

١. كانط، *مشروع السلام الدائم*، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٠، ص ٤٦.

٢. المصدر السابق، ٢٣.

٣. فريال حسن خليفة، *الدّين والسلام عند كانط*، ص ١٤٧.

تحقيق الواجب يوجد إمكان تحقيق السلام. ويتمّ ذلك من خلال مستوياتٍ ثلاثةٍ مترابطةٍ في ما بينها، ويؤدّي كلٌّ منها إلى الآخر وهي كالآتي:

١ - في التزام الفرد الواجبَ الأخلاقيَّ نحو نفسه يكون السلام مع النّفس.

٢ - في التزام الفرد الواجبَ الأخلاقيَّ نحو غيره يكون السلام مع الآخر.

٣ - سلام الجنس البشريّ في تحقيق كماله الأخلاقيّ الأقصى.

فمن الواضح أنّ هذه المستويات الثّلاثة في تحقيق السّلام بوصفه واجباً أخلاقيّاً غيرَ مشروطٍ تتمّ في مسارٍ تدريجيٍّ تصاعُديٍّ يبدأ من تحقيق السّلام مع الذّات وينتهي بالجنس البشريّ[١].

فمن التزام الفرد الواجب تجاه ذاته وتجاه الآخر ينشأ سلام الجنس البشريّ في تحقيق الكمال الأخلاقيّ الأقصى للبشريّة، فمصير الجنس البشري وسلامه يتوقّفان على تحقيق الكمال الأسمى، وتلك هي الغاية العامّة للجنس البشريّ وبتحقيقها يتحقّق السّلام بالضّرورة، والكمال الأخلاقيّ الأسمى أن نعمل من أجل السّلام لنستحقّه، وهذا يقتضي التّناغُم والتّوافُق بل يقتضي المطابقة بين سلوك الفرد والغاية العامّة للبشريّة حتّى يمكن للكمال الأخلاقيّ الأقصى أن يتحقّق، لذلك يجب أن تكون هذه الغاية هي الهادي والمرشد لسلوك كلِّ فردٍ، وأن يجعل كلُّ فردٍ من الغاية العامّة للبشريّة شأنَه الخاصَّ، فذلك يساعد على تحقيق الكمال الأخلاقيّ الأقصى وفي تحقيقه يكون السلام[٢].

ويرى كانط أنّنا إذا أردنا السّلام علينا أنْ نكون مستحقِّين له، ويجب أن تُكرِّس دول العالم جهودها في تحقيق السّلام، لكنه يُبدي تحفُّظه بأنّ هذه الفكرة لا موضع لها عند الحُكّام، ولهذا يرى أنّ الأمل في سلام العالم معقودٌ كلُّه على التّربية من أجل تكوين العقل النّقديّ أيْ العقل الرّاشد المستنير، ولكنّه يرى أن التّربية، القائمة حينذاك، سواءً أكانت مدنيّةً أمْ أهليّةً، هي قاصرةٌ جدّاً على تنمية المواهب واحترام الشّخصيّة وفقًا للمبادئ الأخلاقيّة إذ يقول:

---

١. المرجع السابق، ص ١٤٨.

٢. المرجع السابق، ص ١٥٧.

لو سأل سائلٌ: هل نحيا اليوم في عصر متنوّر؟ لكان الجواب: لا، بل في عصر يسير نحو التّنوير، ولو قسّمنا الأمور بالأوضاع الراهنة في مجموعها لقلنا أنّ النّاس ما يزالون بعيدين عن استخدام عقولهم المستقلّة في أمور الدّين استخدامًا صالحًا واثقًا من دون توجيهٍ من غيرهم، إنّهم ليسوا على استعدادٍ لذلك ولا هم قدْ هُيِّئوا للقيام بهذه المهمّة[١].

ومن هنا يأمل كانط في أن تتقَدّم البشريّة إلى الأفضل في السلام، وأن يكون هناك حاكمٌ يأمل لا فقط في رقيِّ بلاده وسلامها بل في تقدُّم ورقيِّ البشريّة عامَّةً.

على الرّغم من نُبل الغاية التي سعى إليها كانط في محاولةٍ لتقديم مشروعٍ للسّلام العالميِّ الدائم وقع في أخطاء متعددةٍ ما كان لمثله أن يقع فيها؛ فقد جعل الأديان مسؤولةً عن الحروب وأنّها تقف بشكلٍ أساسيٍّ ورئيسيٍّ وراء الصّراعات الموجودة في العالَم، فنسب التّعصّب إلى الأديان التّاريخيّة وجعله جزءاً من طبيعتها وهذا غيرُ صحيحٍ؛ فالأديان بريئةٌ من ذلك الاتهام براءة الذّئب من دم ابن يعقوب، فكافّة الأديان توصي بعدم قتل الإنسان، فـ «لا تقتل» وصية تجدها في معظم الأديان السماوية والوضعيّة على السّواء. فالخطأ الذي وقع فيه كانط هو أنّه نظر إلى الأديان التاريخيّة بوصفها أيديولوجيا، ولم يميِّز الدّين في حد ذاته من استخدام الدّين على أنّه أيديولوجيا؛ فالدّين في حدّ ذاته يدعو إلى الحبّ والتسامح والعفو والتّرابط والتّكافل، وهذا واضحٌ جدّاً في المسيحيّة التي كان يدين بها كانط، والتي كانت غالباً ما تمثّل الأديان التاريخيّة عنده، والتي ترى أنّ «اللهَ محبّةٌ» وترفع شعار التسامح المتمثِّل في أنّ «**من ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الآخَرَ أَيْضاً، وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلاَ تَمْنَعْهُ ثَوْبَكَ أيضاً**» (إنجيل لوقا ٦: ٢٩). إذاً يكمن الصّراع والنّزاع في استخدام الدّين على أنّه أيديولوجيا، أي استخدام الدّين لتسويغ المصالح الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة. ومن السّعي وراء هذه المصالح يظهر الدّين في الخلفيّة وكأنّه السّبب في الصّراع، في حين أنّ السّبب الحقيقيّ يكمن في أطماع النّاس وبحثهم عن المصالح. وخذ مثالاً على هذا الحروب الصليبيّة على بلاد الشّرق الذي كانت الأطماع الاقتصاديّة هي سببها الحقيقيّ «**إنّ بلاد الشرق تفيض عسلاً ولبناً**» في حين رفعت الصّليب

---

١. كانط، **ما التنوير**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ***مجلة أوراق فلسفية***، العدد السادس القاهرة، يوليه ٢٠٠٢، ص ٨٧.

شعاراً لها، والدّين المسيحيّ كلّه بريءٌ منها. وهو ما يؤكّده الدكتور **محمد عثمان الخشت** في أنّ هذا ينطبق على أيِّ دينٍ حين يغيب مقصده الكلّيّ ويفقد مضمونه نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم المصلحة الذّاتيّة، فيحوِّلون الدّين إلى سلطةٍ ومؤسّسةٍ وكهانةٍ تحت ضغط الصّراع الاجتماعيّ أو السياسيّ، أو حتّى صراع الإيديولوجيات؛ ولذلك يرفض الخشت أن يقوم كانط بسحب البساط من تحت أقدام الدّين الأصليّ أو أن يلغي مشروعيّته أو أن يقضي على كلِّ ما هو دائمٌ وكلّيٌّ ونبيلٌ فيه[١].

كما يؤخذ على كانط عدم اعترافه بأنّ هناك حرباً عادلةً وأخرى ظالمةً، إذْ إنّ الدّين الأخلاقيّ يرفض كافّة الحروب، لكن كيف يواجَهُ الشّرُّ الموجودُ في العالَم باعتراف كانط؟ وكيف يمكن الدّفاع عن النّفس تجاه شرور الآخر وظلمه وجبروته؟ لم يبيّن لنا كانط هذا وكأنّنا نعيش في المدينة الفاضلة التي تخيّلها كانط في رؤيته المثالية للدّين الأخلاقيّ.

كما يبدو كانط مغرقاً في المثاليّة الحالمة عندما يلزم الإنسان بالتخلّي عن ميوله ورغباته انطلاقاً من احترامه للواجب الأخلاقيّ وحدَه، المطلق غير المشروط بجزاءٍ أو ثوابٍ من أيِّ نوعٍ. أليس العقل الإنسانيّ الذي آمن به كانط يلزمنا دائماً بالبحث عن «الحيثيّات» التي تسوّغ القانون الذي يأمرنا، لماذا نتصرّف؟ وما الغاية من الفعل الذي نقوم به؟ ولذلك تهكّم عليه معاصره شيللر قائلاً:

إنني أخدم أصدقائي، ولكنني للأسف أشعر بلذّةٍ وسعادةٍ نتيجةً لفعلي هذا، ولذلك أشكّ بأنّي لست إنساناً فاضلاً[٢].

وهكذا تكون رؤية كانط هنا مهمِلةً للتجربة الإنسانيّة كما يحياها النّاس في واقعهم.

خاتمة: هل يُعَدُّ الدّين الأخلاقيّ ديناً جديداً دعا إليه كانط؟

من الواضح الاختلاف التّامّ بين الدّين الأخلاقيّ الكانطيّ والأديان التّاريخيّة. والجدير بالذّكر أنّ كانط يستخدم الدّين المسيحيّ بوصفه ممثّلاً للأديان التّاريخيّة. وكان يَعدُّ أديان

---

١. محمد عثمان الخشت، *المعقول واللامعقول في الأديان*، ص ١٢٦.

2. H, J, Paton, ***the Categorical Imperative, A study in kant`s moral philosophy,*** Hutchinson's University Library ،oxford, 1946, P.48.

الوحي أدياناً وضعيّة تاريخيّة، ومعنى هذا أنّه يستخدم مصطلحيَ الدّين الوضعيّ والتّاريخيّ بطريقةٍ مخالفةٍ لاستخدام هذين المصطلحَيْن الآن في العالَم الإسلاميّ، إذْ إن الكتاباتِ المعاصرةَ قد درجت على تمييز الأديان السّماويّة، أديان الوحي، من الأديان الوضعيّة التّاريخيّة بوصفها أدياناً غيرَ موحًى بها. أمّا كانط فأديان الوحي عنده هي أديانٌ وضعيّةٌ تقوم على عقيدةٍ قد تمّ إبلاغها إلينا بالرّواية التاريخيّة، ومن ثَمّ فهي تقدِّم إيماناً تاريخيّاً لا عقلانيّاً أخلاقيّاً. وهذا يعني أنّ دين كانط الأخلاقيّ مخالفٌ لكافّة الأديان التّاريخيّة من اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، فهل معنى ذلك أنّ كانط قد دعا إلى دينٍ جديدٍ؟

في الحقيقة لم تكن لدى كانط نيّةُ تقديم دينٍ بديلٍ من الأديان الموجودة، فالدعوة إلى دينٍ جديدٍ لم تكن لتخطر بباله، وإنّما كل ما كان يَنشده هو تصوُّر دينٍ له مواصفاتُ الإيمان الخالص الذي يجعل منه ديناً محضاً. وخاصّةً أنّه قد عدَّ أديان اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام عقائدَ لا أدياناً، لأنّه لا يوجد إلا دينٌ واحدٌ هو الدّين الأخلاقيّ الذي وُجِد بوجود الجنس البشريّ وهو سابقٌ على كلِّ العقائد التّاريخيّة التي تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الزّمان والمكان. وفي ظل دوغماطيقيّة العقائد التّاريخيّة، تسعى كلُّ عقيدةٍ جاهدةً لتوسيع دائرتها الخاصّة، واجتذاب أتباعٍ جددٍ إليها، وهو ما يمكن أن نسمّيَه بالانفتاح السّلبيّ للعقيدة، لأنّه انفتاحٌ لا يقوم في جوهره على الحرّيّة والعقل والتّطور في داخل كلِّ عقيدةٍ، ولكن يقوم على التّعصّب، والتّعصُّبُ حميّةٌ دينيّةٌ يغيب عنها العقل. فالمتعصِّب يرى الحقيقة المطلقة معتقده، والحقَّ شريعتَه، والطاعةَ لها واجبَهُ إنّها حميةٌ لا ترى الحقّ إلا عقيدة الذات، وكل ناقدٍ أو رافضٍ أو معارضٍ، الويل له والحرب عليه واقعةٌ. ومن ثم يرى كانط أنّ «**الحروب التي هزّت العالم وأدمت جراحه بكلِّ أشكالها لم يكن لها سببٌ سوى صراع العقائد**»[١]. ومن ثمَّ فإنَّ الدّين الأخلاقيّ يعمل على توحيد الجنس البشريّ؛ لأنّه لا يحتوي على أيِّ أفكارِ نظريّةٍ دوغماطيقيّة كالتي يحفل بها اللاّهوت النظريّ والتاريخيّ، ولا يدعو إلى

---

١. فريال حسن خليفة، ***الدّين والسلام عند كانط***، ص ٥٧.

التّعصب والتّصارع. ويعوّل كانط في تحقيق الدّين الأخلاقيّ على أرض الواقع على التّربية الأخلاقيّة التي تتعامل وتدرك كل الواجبات الأخلاقيّة كما لو كانت أوامرَ إلهيّةً.

وإذا كنّا نأخذ على كانط هنا المساواة التامّة بين الأديان السماويّة الثلاثة على الرغم من الاختلافات البيِّنة بينها، فإننا نأخذ عليه أيضاً مساواة الأديان السماويّة بالأديان الوضعيّة وجمعها جميعاً في سلّةٍ واحدةٍ. كما أن الدّين الأخلاقيّ يبدو نظريّةً مثاليّةً حالمةً بعيدةً كلَّ البعد عن الواقع، ولا تساعد الإنسان على تدبير شؤونه العمليّة والحياتيّة، لا سيّما وأنّه استبعد كلّ فعلٍ مشروطٍ من نطاق الأخلاق التي يؤسّس عليها الدّين الأخلاقيّ. فالأديان السماويّة ترى أنّك إذا فعلت الخير وأدّيت العبادات مخلصاً لله وحده سعدت في جنّةٍ عرضها السّماوات والأرض، أمّا في الدّين الأخلاقيّ فالفعل ليس له نتائجُ ترجى سوى احترام القانون الأخلاقيّ في ذاته، وفي أحسن الأحوال يكون الفرد جديراً بالسعادة مستحقّاً لها! لأنّ الأخلاقيّة ليست هي مبدأ كيف نصبح سعداء ولكن هي مبدأ كيف نكون مستحقِّين للسعادة. فالفرد يجب ألاّ يّعدَّ الأخلاق مبدأً للسعادة أو بوصفها طريقةً في كيفيّة اكتساب السّعادة، لأنّ اهتمام الدّين الأخلاقيّ موجَّهٌ إلى الشّرط المعقول للسّعادة لا لوسائل تحقيقها. كما أن اكتفاء كانط بالعقل وحده في وضع تعاليم دينه الأخلاقيّ ومن دون نظرٍ لأوامر السّماء ومن دون خوف من عقاب الله لن يكون فعّالاً في الحياة البشريّة التي يحكمها مبدأ الثّواب والعقاب في المقام الأوّل، الأمر الذي يؤدّي إلى أنّ رؤية كانط لما أسماه «الدّين الأخلاقيّ» لا تعدو كونَها رؤيةَ مثاليٍّ حالمٍ لدينٍ متخيَّلٍ في عالَمٍ طوباويٍّ أو «مدينةٍ فاضلةٍ» لا أكثرَ ولا أقلَّ.

المصادر

العربيّة والمُعرَّبة:

١. إيمانويل كانط، ***تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق***، ترجمة عبدالغفار مكاوي، مراجعة عبدالرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.، **ما التنوير**، ترجمة عبد الغفار مكاوي، ***مجلة أوراق فلسفية***، العدد السادس القاهرة، يوليه ٢٠٠٢.

٢. جاك دريدا، **إيمان ومعرفة، منبعا الدّين في حدود العقل وحده**، مقالة بكتاب ***الدّين في عالمنا***، ترجمة حسن

العمراني، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، الدار البيضاء المغرب،٢٠٠٤.

٣. حسن حنفي، ***قضايا معاصرة- في الفكر الغربي المعاصر***، الجزء الثاني، دار الفكر العربي، د.ت.

٤. محمد المصباحي، ***من العقل الخالص إلى الإيمان الخالص، قراءة في الفلسفة الكانطية***، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥.

٥. محمد عثمان الخشت، ***المعقول واللامعقول في الأديان- بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة***، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨.

٦. فريال حسن خليفة، ***الدّين والسلام عند كانط***، القاهرة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

الإنجليزية:

7. ***Critique of pure Reason***, translated by Norman Kemp Smith, Macmillan and co- limited, 1950.
8. ***Critique of practical reason***, translated by Thomas Kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.
9. ***Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals***, translated by Thomas Kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.
10. ***Idea for A universal history with A Cosmopolition purpose***, ***in Kant's political writings***, edited by H. Reiss, Translated by, H.B.Nisbet, Cambridge university Press 1991.
11. ***General introduction to the metaphysical Elements of Ethics***, Translated: Tomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.
12. ***Lectures on Ethics***, translated by: Louis infield, B.A. O.B.E, With an introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First published 1990.
13. ***Lectures on philosophical theology***, translated by: Allen. W.wood and G.M.Clark, Cronell University Press, London ،1978.
14. ***Preface and Introduction to the Metaphysical Elements of Ethics,*** Translated by: Tomas kingsmill Abbott ،in Great Books of the western world (Kant 39) fifth Printing, United States of America 1994.
15. ***Religion within Boundary of Pure Reason***, Translated by: J.w. semple, university of Toronto Library 1995.
16. ***Religion within the Limits of Reason Alone***, Translated by: Theodore M. Green & Hayt H. Hudson, New York 1960

الالتزام الأخلاقيّ مباحثة برغسون مع كانط

مونيك كاستيلّو[١]

تبحث هذه المقالة للباحثة الفرنسيّة مونيك كاستيلّو في إمكان إجراء تناظُرٍ بين الفيلسوفين الألمانيّ إيمانويل كانط والفرنسيّ هنري برغسون. تدور المناظرة الافتراضيّة التي يسعى هذا البحث إلى تظهيرها حول منهجيْن متباينيْن يعالجان القضيّة الأخلاقيّة والتزاماتها. ففي حين نجد أنّ الأخلاق الكانطية تعمل على إثبات مفهوم العقل كما بيّنه كانط، تمضي الأخلاق البرغسونية إلى إثبات تفوّق العقل على الحدس. لكن النقطة المحورية التي يتركز عليها هذا البحث هي تناول الالتزام الأخلاقيّ بوصفه تجربةً فكريّةً.

الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون، في كتابه الأخير الذي ألّفه تحت عنوان «مصدرَا الأخلاق والدّين»[٢]، طرح رؤيته الأخلاقيّة المتقوّمة على الأصول الفلسفية التي يتبنّاها، واعتبرها في مقابل فلسفة كانط الأخلاقيّة، حيث أكّد فيها على أنّ الأخلاق الساكنة لا يصدر منها سوى دينٍ ساكنٍ، بينما الأخلاق الفاعلة والمنفتحة تثمر ديناً فاعلاً.

النّظام الأخلاقيّ والدّين الفاعلان، برأي هذا المفكّر الغربيّ، يُعتبران مضماريْن أساسيّيْن للإبداع والتّطوّر، لذا فهما يَعمّان جميع البشر باعتبارهما إيديولوجيتيْن شموليّتيْن، كما أنّ الهدف منهما هو إرساء دعائم الأمن والسلام.

١. المصدر:

Castillo, Monique, Les L’obligation morale: le débat de Bergson avec Kant, ***les Études philosophiques*** 2001/4 (n ,(٥٩ °p. 439- 452. DOI 10/٣٩١٧.leph. 014. 0439.

مونيك كاستيلو باحثة في الفلسفة الحديثة ـ معهد الدراسات الفلسفية ـ باريس.

تعريب: أسامة الرّيحاني

2. The Two Sources of Morality and Religion

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا النظام الأخلاقيّ يضرب بجذوره في العواطف الإبداعية[١] التي تعتبر مقدَّمةً على كلِّ تمثيلٍ،[٢] ومِمّا طرحه برغسون على هذا الصّعيد من آراء أنّ كانط وقع في خطأ سيكولوجيّ[٣] لدى طرحه نظريّته الأخلاقيّة؛ كما أكّد على وجود العديد من المهامّ والمسؤوليّات الفرديّة في كلِّ مجتمعٍ، ولو تماهل الإنسان في الامتثال لها يكون عرضةً للنّقد والتّوبيخ من قبل مجتمعه ومن جانب نفسه أيضاً، لذا يمكن اعتبار التّجربة الفرديّة بصلابة واستحكام الأمر الواجب، ومن هذا المنطلق اعتبر برغسون الواجبات الأخلاقيّة التي أشار إليها كانت ثمرةً للتناغم والانسجام الذي تقتضيه الحياة الاجتماعيّة على ضوء حاجة الفرد الطّبيعيّة.

يشار هنا إلى أنّ النتيجة التي تترتّب على الخطأ السيكولوجي في نظرية كانط الأخلاقيّة برأي برغسون، هي أنّ التجربة ترغمنا على تجاهل الفرد وبالتّالي إضفاء صورةٍ خارجيّةٍ[٤] على الأمر التّجريبيّ في إطار إحدى النظريّات الأخلاقيّة.

التحرير

******

بادئ ذي بدء، من المستحيل عدم إثارة العقبات المنهجية التي تعترض إقامة مباحثةٍ بين مدرسة كلٍّ من كانط وبرغسون حول طبيعة الالتزام الأخلاقيّ. فأوّلاً، لأنّ الفلاسفة لا يتصرفون على أنّهم أساتذةٌ في الفلسفة، فهم بالكاد لا يعلّق بعضهم على بعضٍ؛ وثانياً لأنّ مواجهة الأساليب الفلسفية الكانطية والبرغسونية ستبدأ حتماً بمعارضة الفرق بين الأخلاق العقلانيّة والأساس ماوراء العقلانيّ للأخلاق، وسرعان ما سيؤدّي ذلك إلى إقفالٍ مزدوجٍ للنّقاش على ما يُظهر أنّ الأخلاق الكانطيّة تثبت مفهوم كانط حول العقل، في حين تثبت الأخلاق البرغسونية تفوُّق العقل على الحدس. وفي النهاية، لأنّه ينبغي منح كانط حقّ الردّ، والذي لا يمكن أن يتمّ عبر تقديم حجج السلطة، والتي - علاوةً على ذلك - لن تكون كتلك الحجج التي ظهرت بعد وفاته. وهكذا لا يبقى إلاّ رأيٌ واحدٌ يتمثّل في تصوّر هذه المناظرة بوصفها تجربةً فكريّةً.

---

1. Creative emotion
2. Representation
3. Psychological error
4. Externalize

ولنبدأ من خلال تناول الالتزام الأخلاقيّ بوصفه تجربةً فكريّةً تنضوي تحت عنوان التجربة الداخلية لتؤدّيَ إلى ازدواجيّةٍ مُدْركيّةِ الالتزام الأخلاقي.

١- واجب الكينونية والتعبئة الأخلاقيّة:

«**واجب الكينونية**» من الواجب - وهو تجربةٌ إنعكاسيّةٌ تدلّ على تصور الالتزام على أنّه ضغطٌ اجتماعيٌّ لا ينطبق على أساس الواجب لدى كانط. ولأنّ كلمة «ضغط» في حدِّ ذاتها تُلغي الفكر المتعلّق بواجب كينونيّة الواجب، فإنّ التجربة التي يطبّقها كلّ فردٍ بوصفها واجباً هي «واجب الكينونية».

وإذا كان وجود الأنا الاجتماعيّة غيرَ مقبولٍ به، فإنه يُوجّه من خلال الأخلاق نحو طبيعة الروابط الاجتماعيّة والحقيقة التي يحافظ عليها المجتمع من خلال التوافق العامّ للسّلوكيّات الفرديّة مع قوانين تلك الرّوابط. ولكنْ، بمجرد الاعتراف بالقوانين والعادات في هذا الدّور والوظيفة، وبمجرد الإدراك بأنّ الالتزام الأخلاقيّ ليس أخلاقيّاً بطبيعته وإنّما هو اجتماعيٌّ، تختفي قوّتُه الملزِمة وينتهي نظري له على أنّه دافعٌ جماليٌّ. ولا أرى أن أحداً قد يغامر بالتأكيد على أنّ رأيه الموضوعيّ أو الحياديّ أو العادل ينبع من كونه يتصرّف تحت تأثيرٍ ما كمراقبة الآخرين له. وعلاوةً على ذلك، تُظهر التجربة أنّ الضغط التضامنيّ نفسه ليس هو ما يقودني إلى الواجب، وإنما بالأحرى هو يحرّرني منه. فإذا ما سمح الضّغط لي بالحدّ من خياراتي وجعلها تقديماً بسيطاً، وإذا استطعت الاعتماد على تأثيرٍ «جيّدٍ»، وهو «جيدٌ» لأن كُلّاً من الأسرة والمجتمع والغريزة والطبيعة يستفيد منه، سوف أغتنمه للهروب من هذا الداخليّ المُلزِم والرسميّ جدّاً، الأمر الذي يدفعني للعمل من أجل مطلبٍ محضٍ، وهو العالمية». «إنّ السّلطة المؤسّسية التي تهدف إلى أن تكون للعامّة تصبح «أخلاقيّةً» حين يتولّاها من يُعترف به باعتباره المتلّقي (...). فالسلطة الأخلاقيّة تقوم على الحقيقة المؤسّسية من دون الخلط بينهما.»

وما لا شكّ فيه أنّ الأخلاق الاجتماعيّة تتمتّع بدافعٍ تضامنيٍّ شديدِ القوّة، وأنّها تثير شعوراً بالولاء بلا منازعٍ لقانون الجماعة؛ ولكن من يطيع الأخلاق العشائريّة وحدها، سواء

أكانت عشيرةً عائليّةً أم وطنيّةً، يُظهر نفسه محروماً من الإرادة الأخلاقيّة على وجه الخصوص؛ وكما يُظهر التحليل البرغسونيّ، فهو لا يتصرّف إلا بحسب غريزته بطريقةٍ تحتَ عقلانيّةٍ. وإنّ دائرة التّضامن، بحسب برغسون، لا يمكن تجاوزها في أثناء التوجّه نحو العالميّة، ما يرسم في الوقتِ نفسِه حدود المفهوم البراغماتي للالتزام الأخلاقيّ.

كما يجب توخّي الحذر من السّمعة، إذ يبدو أنّ تقبُّل الشارع الفرنسيّ للمفاهيم الكانطويّة لم يكن سوى فهم كانط بوصفه فيلسوفَ المحرّمات على المستوى النظريّ (مع الحدود المدرجة في الجماليات المتعالية) والعمليّ. ولكنْ، لا يمكن نسيان أنّ كانط يعارض المفهوم الذي يعدّه الفلاسفة أنفسهم «واجباً»، تماماً كما يعارضه برغسون بدوره ولو اختلفت أسبابهما، وذلك حين يقلّلان من شأن الواجب وينحدِران به إلى عدّه مجرد طاعةٍ وضغطٍ خارجيٍّ، حتّى لو كان هذا الضغط الخارجيّ نابعاً من الداخل. ولذلك يجب أن نحذر من القوّة التّثبيتيّة للكلمات، فإذا كنّا نفكر في «الواجب» بدلاً من «واجب الكينونية» وفي «القانون» بدلاً من «القانون الكونيّ»، فإنّ الإلزام الأخلاقيّ الكانطيّ لا يزداد قرباً من الأخلاق الاجتماعيّة، بل يصبح بغيضاً لا يُطاق، إذْ يتألّف من القول: «إن واجبي هو عبارةٌ عن طاعتي للقانون»، وهي الصيغة التي قد تُنسَب لإيخمان ولكنها ليست لكانط.

ومن ناحيةٍ أخرى، يبرهن **العقل الواقعيّ** بما لا يقبل الجدل أن أعرف منذ البداية أنّ ما يأمرني لا يؤثر فيّ، لأنيّ بنفسي أحوّل الواجب إلى أمرٍ. وقد تكون صيغة شيلر الساخرة متطرفةً («أن تفعل على مضض ما يأمرك به الواجب») ولكنها تحمل جانباً من الحقيقة، وهي أن الإرادة الأخلاقيّة ليست طبيعيّةً ولا يمكنها حتّى تقليد الطبيعة. ويرى كانط أن الالتزام الأخلاقيّ يشهد على تفكك الحياة البيولوجيّة في الحياة المميزة للأنواع البشريّة بشكلٍ خارجٍ عن السّيطرة، وإنّ الانقسام بين الوجود وواجب الكينونية ينبغي أن يجعل من المستحيل انغلاق الذات على نفسها إلّا لممارسة «سوء النيّة» التي تحدّث عنها سارتر، فيجعل من الفرد نوعاً من المجتمع المفتوح، ويتجلّى ذلك في سيادة حقّ البشريّة على حق الإنسان كما أكّد كانط.

ومن أجل إضافة وسائل التفكير العقلانيّ إلى هذه التّجربة الفكريّة، ينبغي علينا أن ندرك أن التفسير الإجتماعيّ حصراً للأخلاق يقع في مأزقٍ لا مفرَّ منه. وإذا بدا الالتزام بشكلٍ ضروريٍّ وطبيعيٍّ كأنّه عملُ مجتمعٍ منغلقٍ، فإن جميع الأخلاق الاجتماعيّة الخاصة لها ما يسوّغها. كما أن أكثر الخصوصيات المجتمعيّة الوحشيّة واللاإنسانيّة لها في حدِّ ذاتها شرعيتُها غيرُ القابلة للنّقد، حتّى أنّ احترام انغلاق الأخلاق يتعارض حتماً مع مبدأ الإخاء البشري.

٢ـ من الواجب إلى الحبّ:

يثير هذا العنوان تجربةً فكريّةً أخرى مع برغسون، مفادها أنّ الحبّ تجاوز الواجب، وهكذا يتجاوز الدافعُ الالتزامَ المتعلِّق به والذي يصبح صميم الأخلاق، وتصبح التّجربةُ الأخلاقيّةُ كلُّها «تعبئةً» كاملةً. وإنّ أيّ تمثيلٍ للواجب لا يكفي في حدِّ ذاته لإنتاج قوّة الدافع، بل هو بمنزلة الحركة التي هي العاطفة، ومصدر هذه التعبئة هو أبعد من أن تتحكّم به الظروف لأنّه ينبع من الدافع الفريد والأصليّ الذي يَعيد خلق الحياةَ كحياةٍ، أيْ كاندفاعٍ. وإنّ تحليل برغسون الالتزام بوصفه دفعةً وجذباً وطموحاً يمارِس في حدِّ ذاته قوّةً أخلاقيّةً تساعد على فهم أنّ الدّافع بنفسه هو حركةٌ لا تنفصل عن العمل، بل هو العمل. وهذه هي تجربة الصوفيّ الذي يختبر مباشرةً في عمله محبة الله للمخلوق والتي تحتضن الإنسانيّة العالميّة، وهي تجربةٌ من دونها سيتحوّل الحبّ الذي يتظاهر المرء به نحو الإنسانيّة العالميّة إلى حبٍّ فارغٍ أو مستعارٍ. ولهذا فإن محتوى الالتزام تعبويٌّ وليست صيغته كذلك، وهذا يتطابق مع المطواعية القصوى للطّاقة الحيويّة للدّيناميّات النّقيّة التي لا تشترط حتّى إعمال العقل.

تُظهر التجربة أنّني ربما لا أستطيع الإيعاز بهذا التّجديد، أو تجربة هذه التعبئة أو إلهامها، غير أنيّ أفهم وأتلقّى وأقبل كدليل واضح على هذه الأولويّة المطلقة للدّافع وراء التّمثيل، ولذلك يمكن أنْ نفهم أنّ ما يتجاوز العقل ليس بلاعقلانيٍّ. ومن دون الرّجوع إلى مفهوم الحافز لدى كانط أو بالاشتباه بالشذوذ النّفسيّ لدى برغسون، قد يقدِّم ذلك شرحاً إيجابيّاً لهذا المُدرَك في التّجربة الصوفيّة على حدّ تعبير برغسون. وقد مازت المسيحية،

جوهر التّصوّف الكامل، التّكوين التاريخيّ لإنسانيّتي على المستوى الأخلاقيّ، ولأنسنتي على المستوى النّفسي. فحين أفهم التّجربة الصوفيّة بوصفها تجربةً ما وراء عقلانيّةً، ربما يكون هذا التّكوين الاجتماعيّ والثقافيّ بمنزلة تتابعٍ بديهيٍّ للمُدرَك الذي قدّمه برغسون للحياة النّفسيّة كمسألةٍ روحيّةٍ، متروحنةٍ في كلِّ حالٍ. وربّما تكون هذه طريقةً أخرى لإدارة فكرة واجب الكينونية في المسيحيّة؛ فالحماسة المتطرّفة للعقائد والطّقوس ستكون مشبوهةً و«باثولوجياً» بالمعنى الواسع الذي يستخدمه كانط لهذا المصطلح، إذ يعزو إلى علم الميكانيك العاطفة المتكيفة التي تستنسخ تكييفها الخاصّ. ولا يكون الحال نفسه عندما تركّز الحماسة على الإلهام أو الحدس الخلاّق في المسيحيّة، إذْ لن يكون مناسباً أن ننكر على الدّين ما يمنحه الجميع على مضضٍ للفنّ والأدب والشِّعر، أيْ للحدس الخلاق للعبقرية الذي يخلق أو يعيد خلق قدرة الخلق لدى كلِّ شخصٍ.

ولذلك، علينا أن نعترف بأهلية اختبار مُدرَكَيْن للالتزام لا مُدركاً واحداً، إذْ تحدد تجربة الالتزام عند برغسون خليطاً بين الباعث والقيود: إذْ يبقى في القيد شيءٌ من الباعث ما فوق إنسانيٌّ لا يكون الالتزام من دونه سوى فعلِ مجتمعٍ من النّمل الأبيض لا مجتمعٍ إنسانيٍّ. أمّا كانط فيرى أنّه إن لم يُؤكِّد الامتثال للواجب أنّ احترام الواجب لا يمكن قياسه بأيِّ امتثاليّةٍ اجتماعيّةٍ، أيْ بالمصلحة العمليّة لكلِّ مجتمعٍ على حِدَةٍ، فسيكون من المستحيل الاعتراف بوجود ما يسمّيه «التّصرّف في الشخصيّة»، وهي تقديمٌ كونيٌّ لدى كلٍّ منهما.

ومن دون هذا الفهم الأخلاقيّ الأدنى لمفهوم كلٍّ منهما حول الأخلاق، فإنّه ببساطة لن يكون من الممكن قراءة هذين الفيلسوفيْن، ولا يبقى إلاّ أنْ نذكر أسباب الاهتمام الذي قد يكون مشتركاً في كلتا القراءتين، الأمر الذي يبدو لي أنّه بسبب النطاق الكونيّ الذي يعزوه كلٌّ منهما إلى أساس الالتزام الأخلاقي. وفي كلتا الحالتين، يذهب التحليل إلى ما هو أبعدُ من مسألة الذّاتيّة الأخلاقيّة التي لا تكون مسؤولةً إلاّ عن ضمان مشروعيّة السّلوك ومطابقته البسيطة للقوانين والعادات المعمول بها، وهو يشمل مصير الجنس البشري والالتزام الأخلاقيّ حول المصير ومستقبل البشرية على أنّها مسألةٌ مفتوحةٌ، وذلك بحسب كلٍّ من كانط وبرغسون. ويرى كلٌّ منهما أنّ التّغلّب على مجتمعاتٍ معيّنةٍ كالدُّول التي تَشُنُّ

الحرب بضرورةٍ طبيعيّةٍ أو اجتماعيّةٍ، يقودها الإلهام نفسُه: وهو واقع الإنسانية العالميّة التي يطلق عليها برغسون «الإخاء البشريّ» ويسميها كانط «الوجهة الأخلاقيّة البشريّة». وهكذا تجعل الأخلاق كلّ واحدٍ منهما فيلسوفاً كونيّاً بحسب لغة كانط التي قد تكون موضع تساؤلٍ. فماذا يعنيه أن تكون أستاذاً في علم الأخلاق أو فيلسوفاً أخلاقيّاً حين ينبغي على الالتزام أن يلتفت إلى وجود البشر بوصفهم مخلوقاتٍ حيّةً؟

من الالتزام الأخلاقيّ إلى الجنس البشريّ:

البعد الكونيّ للمسألة الأخلاقيّة:

أثار كلٌّ من المفكِّرَيْن تشبيهاً خارجيّاً وموجَزاً يجعل من الممكن تحديد النّطاق الجديد لهذا الاستكشاف. ففيما يتعلّق بكانط، يبدو من خلال علم العمارة النّقدية للعقل الخالص، وكذلك في العلوم الطّبيعية، أنّ الفيلسوف الذي يُعرف بأنه «مُشرِّع العقل» هو الذي يعطي صيغة القانون العالميّ للأخلاقيّات. ومن ناحيةٍ أخرَى، تعتزم المدرسة البرغسونية إطالة أمد العلوم المادّيّة بوساطة علم الذهن الذي يؤدّي إلى صياغة قانونٍ للتّطوّر يجعل الطاقة الصّوفيّة أصل التحولات الأخلاقيّة العظيمة للبشريّة. إنها مسألة إدراج الأخلاق في نسيج الواقع الكوني. وفي كلتا الحالتين، تظهر إرادة قمع الأوهام التي تقود الميتافيزيقيا نحو مشكلاتٍ لا حلول لها، والاهتمام بإشراك الميتافيزيقيا في مسار تقدّم المعارف. وإنّ كلاًّ من الفيلسوفَيْن مدرِكٌ لعلوم زمانه، وطلب الحصول على العلميّة التي توقّعها كلاهما من الفلسفة لا تتكوّن عند محاكاة أسلوب العلوم الطّبيعيّة، ولكنْ في جلب نوعٍ من المعرفة ذي طبيعة ميتافيزيقيّة، كتلك التي لم تصوّرها أو تضعها الفيزياء أو الفيزيائيون.

وهكذا، فإن الصّيغة التي يفقد الإنسان فطرته بسببها وتُستخدم في كثيرٍ من الأحيان بطريقة بلاغيّةٍ وسطحيّةٍ، تفقد كلّ الفرضية بمجرد أنّها تشترك في الأنطولوجيا الحقيقية لمستقبل البشريّة، حيث تأمر بقراءة الحقيقة البيولوجيّة على أنّها حقيقةٌ ميتافيزيقيّةٌ، كطبيعةٍ تُعدُّ حياة الإنسان للغايات التي تتجاوز إمكانيتها حدود الطّبيعة والفكر، وتذهب أبعدَ ممّا أرادت لها

الطبيعة، وهي الظاهرة التي عبّر عنها كانط باللغة اللّاهوتيّة بـ «الخطيئة الأصليّة» في كتاب «تخميناتٌ حول بداية التاريخ البشريّ».

كما أن تناول الأخلاق كبيولوجيا متجسِّدةٍ أو كحقيقةٍ بيولوجيّةٍ ميتافيزيقيّةٍ يجعل من الممكن مقارنة ما هو قابلٌ للمقارنة لدى كلٍّ من المؤلِفَيْن في كتاب كانط «*نقد ملكة الحكم*» وكتاب برغسون «*مَصْدَرا الأخلاق والدين*». وهنا تُعدُّ الدقّة ضروريّةً: فلا مجال لوضع الفلسفيتَيْن على المنوال نفسه لأنّ ذلك سيكون عبثيّاً وسيؤدّي إلى خيانة كلٍّ منهما، بل يتعلّق الأمر بمدى افتراض كلٍّ منهما على طريقته حقيقة أنّه ينبغي على البشريّة أن توجد كأنواعٍ عبر اعتماد طريقةٍ تحدّد اللحظة التي تتباعد فيها إجابات كانط وبرغسون بشكلٍ جذريٍّ. ويثير كانط مسألة السبب وراء وجود البشرية كأجناسٍ على الشّكل التّالي: «**لماذا يجب على الإنسان أن يكون؟**» بينما يثيره برغسون كما يلي: «**كيف للبشريّة أنْ تتحرّر من ضرورة كونها نوعاً؟**» أنّه سؤالٌ مبالَغٌ فيه وخارجٌ عن موضوع البحث من وجهة نظر الإدراك أو الذكاء، ولكنّه من جهةٍ أخرى يحمل عدداً من المعاني في ما يتعلق بالجواب الوحيد الذي يُفضي إليه الجنس البشري، وهو نفسه في كلا السؤالَيْن: إنّ وجود البشريّة بوصفه نوعاً لا يمكن فهمه إلا كسببٍ لوجود الخلق.

وبين السؤال والجواب، تجدر الإشارة إلى الملاحظة نفسها، وهي أنّ الجنس البشري لديه سمة وجوب أن يقوم بنفسه بكلِّ ما يمكن أنْ يكون، ويجب أن يرسم وحده مستقبلاً لنفسه ويعيش المستقبل الذي رسمه فقط. إنّ التّأكيد على إمكانيّة أن يكون أصله البيولوجي نتيجة القضاء على «التحالف القديم بين الإنسان وبقية الخلق» هو استنتاجٌ محتملٌ، لكن يمكن الحكم عليها بشكلٍ نظريٍّ أو فكريٍّ خالصٍ في إطار المدرسة الكانطية والبرغسونية. ويتبنى جاك مونود هذا الاستنتاج باسم علم الوراثة على أنّه تطرُّف مسوَّغٌ لوجهة نظر نيتشه حول «موت الله»، إذ يحكم على أنّ الجنس البشري ينتج من حادثٍ في الكون، وأنّ الكون لا يعطي أيَّ معنًى لوجوده، ويخلص إلى أنّ الإنسان - الذي صار إنساناً عن طريق الصدفة - ليس له ما يسوغه في تقويض وجوده الخاصّ أو حرّيّته الخاصّة؛ وبالتّالي، يجب ألّا يُعدَّ التديّن اليهوديّ المسيحيّ والحقوق الطبيعيّة للإنسان ومسألة التقدميّة والتاريخيّة من

الأساطير القديمة التي تتعارض مع تطوّر العلم. يكمن الخطر في هذا المجال بالاستعاضة عن نتيجة الاستجواب واستبدال مشكلةٍ إيديولوجيّةٍ بمشكلة ميتافيزيقيّةٍ؛ إذ يعتقد كانط، كما برغسون، أن الأمر لا يتعلّق بإحياء أيّ «تحالفٍ قديمٍ» بين الجنس البشري والمخلوقات الأخرى، بل هو لإظهار أن البشرية يجب أن تخلق بنفسها مغزى علاقتها بالعالم كشرطٍ لوجودها، وهو الوجود الصّيروريّ. ومن ناحيةٍ أخرى، لا يمكن أن ننسى أن نيتشه قد تحقق في علم الأخلاق من أنّ الجنس البشري لا يمكن إلا أن يقدّم استجابةً أخلاقيّةً لمسألة «القيمة» من وجوده الوقائعي (وهي صياغة نيتشه مسألةَ المعنى)، وهو الرّدّ الذي يختار الأخلاق ما فوق الإنسانية على الأخلاق الإنسانية للغاية.

٢) أفق العدالة

يعود بنا هذا الاعتبار إلى برغسون بدلاً من إبعادنا عنه، فلا تتمثّل الوظيفة الوحيدة للالتزام الأخلاقيّ في الواقع في إدامة الأنواع الحيّة في مرحلة البقاء والتّسويات التّكيفيّة مع الواقع الماديّ. بل يلعب الالتزام - الذي هو مجرد طابَعٍ اجتماعيٍّ - دور الغريزة، وهو جزءٌ من التّوازنات التي تسودها الطّبيعة. وهو لا يمثل مع ذلك سوى طريقةٍ واحدةٍ من الحياة، في حين أنّ جنسنا البشريّ يعيش في الحياة الحقيقيّة فقط داخل عمليّات التّحوّل والتّوقّفات والتجدّد الأخلاقيّ.

يرى كانط أنّ الإنسانية - بعد أن فقدت الغريزة - تضطر إلى العمل وفق ما يمثِّل القوانين لا وفق القوانين نفسها؛ فقد كان هناك فصلٌ بين الوجود وواجب الكينونية منذ نشأة أنواعنا الحيّة، وتوجب على هذا الفصل اختراع وسائلَ لوجوده، والتي أصبحت في ما بعد وسائل صيرورته. فتمثّل القيد الأول الذي يفرض الحياة بوصفه شرطاً جماعيّاً للبقاء بكلّ من الوجود الاجتماعي وبقاء المجتمعات من خلال الوحدة القسريّة بين أعضائها. وإذا اعتمدنا صيغةً تناسب كانط وبرغسون معاً، نخلص إلى أنّ هذا ما «أرادته الطبيعة» لأنواعنا الحية، حيث ترى المدرسة الكانطية أنّه آن أوان شرعنة غريزة الانضباط وفقاً لكتاب «*مصدرَا الأخلاق والدّين*».

في النّسخة الكانطيّة، إذا وضعنا أنفسنا مكان الطبيعة في محاولةٍ منّا لفهم عملها من خلال حكمٍ انعكاسيٍّ، نرى أنّ الطبيعة لا تريد للمجتمعات الانغلاق على نفسها، لأنّ ذلك ليس فيه أعلى درجات العدالة المنظّمة. بل إنّ الانغلاق الذاتيّ للدّول هو ما يُنتج الحروبَ، ومعها تنقيحاتٌ جيوسياسيّةٌ مستمِّرةٌ. ومن ثَمّ، فإنّ الإنسانيّة - التي تُفهم بمعنى التجربة الطبيعية للجنس البشري - لا يمكن إدراكها إلا بوصفها تاريخاً، وهو تاريخٌ يتراوح بين الانغلاق والانفتاح، وبين الاجتماعيّة والإنسانيّة العالميّة، وبين القيود والعدالة؛ ويُعبرَّ عن أفق هذا التحوّل بوصفه المثلَ الأعلى، المثلَ الأعلى السياسيَّ الكونيَّ لدى كانط. ويجيب المثل الأعلى الديموقراطي عن السّؤال الاجتماعيّ للعدالة كونه يجمع بين المواطنة والإخاء لدى برغسون، الذي يعتمد أحد تعبيرات كانط التّاريخيّة الجديرة بالذّكر عندما يقول:

الديمقراطيّة هي ذاتُ جوهرٍ إنجيليٍّ وتمتلك محرِّك الحُبّ. وهكذا نكتشف الأصول العاطفيّة في روح روسّو، والمبادئ الفلسفيّة في عمل كانط، والخلفيّة الدينيّة في كانط وروسّو معاً.

ونتساءل ما يعنيه أن يكون أخلاقيّاً من وجهة نظر تاريخ الجنس البشريّ؛ إذ من الممكن المضيّ قدماً في فكرة أنّ توقُّع المستقبل يشكِّل جزءاً مهمّاً من عمل الفيلسوف الأخلاقيّ، فكما قال برغسون:

لا متعةَ فوق متعة المحبّة... حياتنا ستصبح أكثرَ خطورةً وأكثرَ بساطةً

وكما قال كانط:

في التجليات الظاهرية لما هو صحيحٌ أخلاقيّاً في الجنس البشريّ، يمكن تقييم ما انتفع به من ثقافته في الطريق الأفضل.

تبنّى كانط بتردّدٍ دور النبيّ، وتراه يُفضّل التاريخ النبويّ على التاريخ الكَهانيّ العرافيّ للبشريّة الذي يمكنه الكشف عن علامات المستقبل في الوقت الحاضر. ويبدو من ناحيةٍ أخرى، أنّ صورة النبيّ تناسب هؤلاء المجدِّدين والمحوِّلين في الإنسانيّة الأخلاقيّة الذين يعبرِّ عنهم برغسون بالأبطال والقدّيسين.

لم يكن استخدام مصطلح «**النبيّ**» اعتباطيّاً، فقد عرّف المفكر ماكس فيبر كيفيّة إصلاح الفكرة القائلة بأنّ خيبة الأمل في العالم تسير جنباً إلى جنبٍ مع اختفاء شخصيّة النبيّ الذي يستبدل بفكرة السيطرة العقلانية الهادفة على العالم؛ كما أنّ التنبُّؤ يحلّ محلّ الأنبياء. ولكن من المؤكَّد أنّ هذا الرأي الأحاديّ حول إحكام القبضة على الآلات يتعارض مع الفصل الأخير من كتاب «*مصدَرا الأخلاق والّدين*»، والذي ينتهي بالعبارة الشهيرة: تصوُّر العالم بأنه «آلة لصنع الآلهة»، وهي صيغةٌ سحريّةٌ ولكنّها لا تزال غيرَ مفهومةٍ خارج إطار المُدرَك الصّوفيّ للأخلاق وللالتزام وللحياة بذاتها.

ما بعد العدالة:

١) **الاختلاف الميتافيزيقيّ بين كانط وبرغسون**. في هذا المستوى، لم يعد مفهوماً الالتزام الأخلاقيّ واضحَيْن إلّا من خلال فروقهما، وبما أنّ التصوّف هو أصل التّحوّلات الأخلاقيّة العظيمة للبشريّة، فإنّ الأسباب التي وضعتها مدرسة برغسون لكسر الأساس المنطقيّ للالتزام تصبح واضحةً تماماً، إذ ينفصل الذّكاء عن العقلانيّة ليصبح المُدرَك الصّوفيّ للخَلق الأخلاقيّ غيرَ قابلٍ للقياس مع عقلانيّة العمل:

ممّا رأيناه في الطابع العقلانيّ للسلوك الأخلاقيّ، لن تكون القاعدة بأنّ أصل الأخلاق هو العقل.

بل يجب أن يتحلّى بخبرةٍ معيَّنةٍ من الفكر العلميّ، وهي الحدس، بحيث تكون هذه المعقوليّة منيرةً للعقل بدلاً من أن تتجاوزه، كفعل الحدس الذي لا يمكن اختزاله بقناعةٍ بسيطة أو اعتقادٍ بسيطٍ. فعلى سبيل المثال، إنّ افتراض أن يختار برغسون - بقناعةٍ شخصيّةٍ - تفوق الأخلاق الصوفيّة، هو اقتراحٌ لا يعقلن مفهوم أصل الأخلاق، بل يقضي على مجال الوصول إليه. ولما كان برغسون يتحدّث بصفة الفيلسوف من أجل أن يُفهم على هذا النّحو، ينبغي رفع مستوى الفلسفة بتجربةٍ ميتافيزيقيّةٍ، تتمثّل بالقدرة على التوجّه إلى ما هو أبعدُ من مجال التمثيلات «**في صميم كلٍّ من الحسّاسيّة والعقل.**»

الالتزام الأخلاقيّ: مباحثة برغسون مع كانط:

تُعدُّ هذه التجربة الأخلاقيّة طاقةً حيويةً إبداعيّةً خالصةً، تُشكِّل في حدّ ذاتها دليلاً تجريبيّاً على أنّ الإنسان يتخطّى الإنسان. وهي تجربةٌ لا يمكن للبشريّة أنْ تخوضها وفقاً للتّزمين الذي وضعه كانط للأمل في استمرار التقدّم نحو الأفضل، بل فقط من خلال استعادة الطاقة الإبداعيّة الخاصّة بها. ومن دون استنفار هذا التجدّد - الذي يرجع إلى أصل القوّة المرنة والرّوحية للحياة بوصفها طاقةً - فإن التّطوّر سيكون مجردَ كلمةٍ فارغةٍ أو طريقةٍ فكريّةٍ للتخاطب.

ولذلك، من الضروريّ إلغاء أيِّ مسافةٍ بين الوجود وواجب الكينونة في أصل إعادة خلق الطاقة المعنويّة؛ وبخلاف ذلك، لن تنشئ الأخلاقُ الالتزاماتِ بل ستنمّيها. ويتجلى تجاوز واجب الكينونة هذا في صيغةٍ ذكرها كتاب «*مصدرَا الأخلاق والدّين*» في ما يلي:

فينا نداء الأبطال، لن نتبعه ولكننا سنشعر بأنه علينا فعل ذلك، وسوف نعرف لذلك الطريق التي ستتّسع إذا ما مررنا بها. وفي الوقت نفسه سيتضّح غموض الالتزام الأعلى لكلّ الفلسفة: فقد بدأت الرّحلة وكان من الضروريّ إيقافها؛ وباستئناف مسارهم، هم يريدون فقط ما أرادوه بالفعل.

تلغي الصّوفيةُ الغموضَ بشكلٍ كاملٍ، حيث تقتل كلَّ مسافةٍ بين الدافع والحركة، حتّى مسافة الجذب، وتلغي المسافة بين الرموز والأشياء في وحدةٍ تسبق كلّ الانقسام، كما تتغلب على الواجب، القوّة التّعبويّة للدّافع والتي عرّفها برغسون بطاقة الحب، أيْ تجربة الحبّ التي تكشف عن الخلق على أنّه مؤسَّسة لله «لخلق المبدعين». وإنّ استبدال الخلاّقين بالمخلوقات هو خيرٌ مترجِمٌ للطّاقة التي هي ليست سوى روحٍ، وهي القوة التي تعمل فقط.

من هنا، ينتقل الدّافع عبر التعبئة التي يُحدثها في الآخرين من خلال الطموح والانجذاب، وينمو الالتزام على أنّه مشاركةٌ بعاطفةٍ خلاّقةٍ ليشعر كلَّ واحدٍ مرةً أخرَى أنّه من خلق المذاهب والمثُل التي تسكن فيه. إنّها ليست الفكرة التي تلهم، بل أنّه الإلهام الذي يوحي بالفكرة.

وهكذا يظهر التباين مع كانط بشكلٍ واضحٍ، حيث تجاوز برغسون حدود الفهم الفئويّة والحسّاسة، وتجاوز الحدسُ الذكاءَ والعاطفةُ الخلاقةُ العقلَ. واستعاد برغسون الاستخدام الكامل للميتافيزيقا إلى حدٍّ ما، إذ يمكن للمرء أن ينتقل من الكينونية إلى التعرُّف، ومن الامتناع عن التجزّؤ إلى التجزّؤ، ومن اللّانهائيّة إلى المحدوديّة. كما أنّ الأخلاق تستمدّ أصلها من الامتناع الأصليّ عن التجزّؤ، والذي نجده في الحُبّ الباطنيّ للبشريّة الذي يعبر عنه برغسون - إراديّاً أو لاإراديّاً - باللغة الكانطية عبر جعله «الجذر المشترك للحسّاسيّة والعقل». وهذا الجذر المشترك يلغي إشكال شكلانيّة المدرسة الكانطيّة، لأنّه يتمّ إلغاء المسافة بين الوجود وتجلياته حين يغادر المرءُ الزمنَ ليضع نفسه في الدّيمومية. وهناك صيغةٌ مذهِلةٌ للتّعبير عن هذه الوحدة المطلقة للنشاط الخالص كالتالي: ليس هناك مسافةٌ بين الله ومحبة الله، ولا شك في أنّ برغسون يُظهر الحدود النظريّة الكانطيّة من خلال اعتماد الممارسة الفلسفية نفسها.

٢) علم الجمال والميتافيزيقا لدى كانط. ومع ذلك، على الرغم من الاختلافات الميتافيزيقيّة الأصوليّة، لا تُعَدُّ هذه الفلسفات غير متكافئةٍ في ما بينها، بل من الممكن مقارنة أهدافها الأخلاقيّة إذا تبنّى المرءُ لغة كانط حول الفنّ والدّين.

إنها الحدود النظريّة الكانطية التي خرقتها ميتافيزيقيا برغسون؛ فمن جهةٍ، يرى كانط أنّ الأخلاق هي التي تمكّنه من التقدّم في ما هو أبعد من المعقول، وهذه هي الحال مع الحرية التي - وفقاً للنقد الثالث - «يمكن أن تذهب بالعقل إلى ما وراء الحدود حيثما يبقى كلُّ مفهومٍ (نظريٍّ) حول الطبيعة منغلقاً دونما أمل». وتُفسِّر الأخلاق الفاعلين الأخلاقيّين على أنّهم بداياتٌ محضةٌ لا سابقَ لها، تبني مملكةً من الإرادة الخالصة التي هي الأصل غير الطبيعي لآثارها في العالم. ومن ثَمّ يمكن تحديد دستورٍ قانونيٍّ كاملٍ بين النّاس بوساطة الفكرة نفسها، حتّى يستبدل بالعلاقات الحرة المحض الروابط الطبيعية للعنف، وفقاً للاستنتاج الذي توصّل إليه ملحق عقيدة القانون.

ومع ذلك، لا يمكنني أن أعرف ما ينتج من الحدود النظريّة للفلسفة - والذي أستطيع التفكير به وفهمه والرغبة فيه - في صيغةٍ حدّدتها التّجربةُ الطبيعيّةُ؛ ويعود ذلك إلى أنّ

الحسّاسيّة لا متقايسةٌ في مدى اتساع الفكرة، وبهذا تقف الوسائل المحسوسة للعقلانية مقصِّرةً أمام الوضوح المتكامل للعالم.

يفترض الالتزام الأخلاقيّ لتحقُّقه هذا المُدرَك العالميّ الذي يتجاوز التعقُّل الممكن من الناحية الفئوية: إن الافتراض من السّيادة الجيّدة الأصليّة - لإله هو الخالق الأخلاقيّ للعالم - قيام وحدة الخلق التي تلغي كلّ المسافة بين السّبب والنتيجة، وبين الوجود وسبب وجوده، وبين المحسوس والمعنى. ولا تتمثّل هذه الوحدة للمحسوس والمعنى إلّا في حدود صلاحيّات التّمثيل: كما النموذج الأصليّ، بوصفه إدراكاً نموذجيّاً، وهو نفسه في الممارسة العمليّة: ومفادها أن الإرادة المقدّسة، التي تُلغَى فيها المسافةُ بين الوجود وواجب الكينونة، وبين الواجب والإرادة، لا يمكن إلّا أن تكون نموذجاً أصليّاً للإرادة البشريّة، حتّى أنّ الالتزام الأخلاقيّ سيعيش حالةً من التوتّر والتجاوز المستمرّ، وهذا ما عرّفه **ألكسيس فيلونينكو** بالأخلاق البطوليّة، أيْ البطولة التي لا يمكنها إلّا أن تميل نحو القداسة.

والسبب هو أنّه لا يمكن عقلنة الحسّاسيّة بالكامل أو تحويلها إلى نشاطٍ محضٍ، إذ يبقى عمقها باثولوجيّاً أي سلبيّاً، ويُعبرِّ علم اللاهوت لدى كانط بقوله أن الخطيئة الأصليّة تبقى، عند الجميع، بمنزلة الانغلاق الذّاتيّ للأنانيّة.

هذا لا يعني أنّه لا مكان للتّطلّع والإلهام، ذلك لأنّ المسافة بين العفويّة والسلبيّة تصنع التّطلّع إلى ما لا نهايةَ، إلى ما هو غيرُ مشروطٍ. وببساطةٍ فإنّ الأمر لا يتعلّق بالأخلاق، بل بالجزء الجمالي من الفلسفة التي يتعامل فيها كانط مع التغلب المحتمل للحسّاسيّة على نفسها. ويظهر في شعور الجمال والجلال تجاوزٌ للقيود المنطقيّة للعقلانيّة، وقد فسّر النقد الأوّل مفهوم «القوّة الأساسيّة» المطبّقة على الروح بوصفها فكرة الجذر المشترك للفهم والحسّاسيّة، وهو التغلّب على عدم التّجانس في القدرات. وهذه الوحدة، التي لا تعرفها وسائل الذكاء، هي التي ترجعنا إليها العداوات لأنها «تجبرنا، ضد إرادتنا، على النّظر إلى ما وراء المحسوس والبحث في ما فوق المحسوس عن نقطة التقارب لكلّ مقدراتنا الأوليّة». كما تُشعِرنا تجربة الجلال، من ناحيةٍ أخرى، بالتّطلّع إلى وحدةٍ تسعى فيها قوّة

الحسّاسيّة إلى أن تصبح متطابقةً مع العقل؛ وهكذا تتحوّل الحاجة إلى افتراض مُدرَكٍ أساسيٍّ للواقع المحسوس - لوضع اللاّنهائيّة في أساس المحدود - لتصبح واضحةً من الناحية الجماليّة. ويستخدم الخيالُ - الذي يرغب في توسيع قدرته بشكلٍ مفرطٍ إلى حدود تمثيل العموم المطلق للطّبيعة بوصفها مقياسَه الواقعيَّ والحقيقيَّ - مقياسَ الحجم هذا ليوجّه «مفهوم الطبيعة نحو الأساس ما فوق المحسوس (والتي توجد في أساسها تماماً كما هي قدرتنا على التّفكير)»؛ فقد أعطى الفنّ للعبقريّة مكانة القدرة الخلاّقة القادرة على خلقِ طبائعَ أخرى وغيرها من التجارب المحتملة الظاهرية، والتي هي مزيجٌ من الإحساس والمعنى.

ومع ذلك، بقدر ما يذهب النّشاط الإبداعيّ والإلهام المُبْتَكَر في تجلّياتهما، فإنّهما لن يحلاّ محلّ الالتزام الأخلاقيّ، بل يُحضِّرانه فقط عبر نوعٍ من التّعليم الجماليّ للحسّاسيّة، وهو تشكيلٌ لا يذهب إلى حدِّ التّحوّل أو التّجلّي، حيث تحافظ الكانطية على تجزئة ما توحّده البرغسونية، لأن الحسّاسيّة في رأي برغسون قد تكون أخلاقيّةً في حدِّ ذاتها، تماماً كما هي الحال في الحُبّ.

ومن هذا المنطلق، قد تظهر العديد من التّطوّرات والتّعليقات المرتبطة بمكانة الحسّاسيّة في الأخلاق وفي الدّين، فضلاً عن إمكان التعليم الأخلاقيّ للحسّاسيّة. وسننظر ختاماً في إحداها من خلال دراسة رمز التّصوّف في حدود العقل العمليّ، وسنسأل ما إذا كان يمكن أن تعمل خلاف ذلك بالنسبة لنا كنموذجٍ أوليٍّ.

التّصوّف والأخلاق:

١) **لكي يتم** تقديم مسألة الإلهام الصُّوفيّ لدى كانط على برغسون، ينبغي توخّي الدقة في اعتماد المفردات. ففي اللغة الدقيقة، يشير مصطلح «التّصوّف» إلى الباثولوجيا التي تتكوّن من تلقي العقائد من أجل جذور الإيمان. إنّ الخلط بين الواقع التّاريخيّ للعقيدة وحيازة المعرفة المتتالية يجعل ما هو صوفيٌّ متطرّفاً: فالمغالي يحكم ويُدين زملاءه بدل الله كما لو كان هو اللهَ. ولكن يمكن مقارنة مفهوم برغسون حول التّصوّف، مع ما يلزم من تبديل،

مع ما يسميه كانط «الإيمان الحيّ» أو «الإيمان المقدَّس»، وهو جوهرٌ أخلاقيٌّ بالمعنى الذي يرتبط فيه، في حدِّ ذاته، بفكرةٍ من العقل الأخلاقيِّ في المقياس الذي لا يخدم فقط على أنّه قاعدةُ سلوكٍ وإنّما أيضاً على أنّه باعثٌ». وينبغي التّأكيد على مصطلح **الباعث** لأنّه يتجاوز الصفة الرسمية للالتزام الأخلاقيّ باعتباره قاعدةَ سلوكٍ. ويستند هذا الإيمان إلى **نموذج البشرية الأوّليّ المقبول لدى الله (ابن الله)** حول «الإنسان-الإله»، وهو ما يمكن ترجمته كالتالي: لم تكن تاريخيّةُ يسوع هي التي غذّت الإيمان بنقائه وخلقه وحياته، بل هو إلهام عظة الجبل ما فعل ذلك.

إنّ التّمييز بين الإيمان الحيّ والهذيان الشّعائريّ أمرٌ بالغُ الأهمية من أجل التّفريق بين الإيمان الأخلاقيّ والإيمان العبوديّ. وهكذا فإنّ الموافقة التي أعطيت للنّموذج الأصيل للإنسان-الإله تفصل الإيمان الحقيقيّ على الصّوفيّة المزيّفة والمتصوّفين المزيّفين، من أولئك الذين يستخدمون الأخلاق والإيمان ليفرضوا على الحسّاسيّة المحتوى المحدّد للمعتقَد. فالإيمان العبودي هو الذي يقبل تأثير أولئك الذين يدّعون أنهم يتناسبون مع «الجذر المشترك» للحسّاسيّة والمعنى. ومع استمرار النموذج القديم، لا يمكن تمثيل الوحدة-الكليّة البشريّة إلّا كقدوةٍ مثلَى للكمال، والتي تبقى على هذا النحو خارجَ أيِّ مطابقاتٍ وأيِّ احتجازٍ سياسيٍّ أو دينيٍّ.

٢) الصوفيّة والأسطورة. يرى برغسون أنّه طالما بقي المرء في الصّوفيّة الإنجيليّة، لا يُحدِث تجاوزُ الميتافيزيقيا للأخلاق مشكلةً إذا كانت ميتافيزيقيا الخلق الذاتيِّ؛ فننتقل من الدّين إلى مصدره ويمكننا قراءة المدرسة البرغسونية حول ذلك بصفتها «فلسفةَ المسيحيّة».

ولكن تزداد صعوبة التّفسير عندما يتعلّق الأمر بالإلهام الصوفيّ لدى البطل «المتصوّف العبقريّ» الذي سيقود البشريّة خلفه لرغبته في جعلها «نوعاً جديداً» محرّراً «من ضرورة كونها نوعاً». فهل إن البطل زعيمٌ كاريزماتيّ؟ يؤكد هنري غوهييه أن «المتصوِّف الصادقَ هو أيضاً المتصوفُ الحقيقيُّ». وهكذا، لا نجد صعوبةً في الاعتراف بهذه الحقيقة حين يتعلّق الأمر بالقدّيسين، لأنهم يجدّدون النموذج الأصيل ويعيدون إنعاشه: «الصّوفيّون العظماء»، يكتب برغسون، «هم المقلِّدون والمتمِّمون الأصليّون - ولكن غيرُ الكاملين -

وأتباعُ مسيح الأناجيل الحقيقيُّون»؛ غير أنّ تبديل رمز المتصوّف في المجال الاجتماعيّ والسياسيّ يثير عدداً من الأسئلة.

ونحن نعلم، كما يشير برغسون، أنّ هناك صوفيّةً مزيّفةً، كالإمبرياليّة، وهي العملة المزيفةُ للتّصوّف. وإذا كانت الصيغة التي تقضي بأنّ «غريزةً معيَّنةً تقودهم (للمتصوّفين) إلى الإنسان الذي سيوجّههم بالطريقة التي يريدون السّير وفقها» تنطبق على مجال الرّوحانيّة الدينيّة، فلا يخلو الأمر من استحضار خطر التّعصّب الذي يتّسم به التّصوّف بالمعنى الكانطيّ ونقله إلى المجال السّياسيّ. ألا ينبغي لنا أن نفصل التّصوّف والسّياسة خوفاً من الخلط بينهما؟ «حين يرى المرء ما فعله رجال الدّين عموماً بالقدّيسين، كيف له أن يفاجأ بحقيقة ما فعله البرلمانيّون بالأبطال؟ حين نرى ما فعله الرّجعيّون بالقداسة، كيف لنا أن نندهش ممّا فعله الثوّار بالأبطال؟» من هذه الملاحظة يستنتج بيغوي العبرة التّالية:

إنّ الشّيء الأساسيَّ يكمن في أنّ السياسةَ لا تلتهم التصوّف الذي أحدثها في أيّ نظامِ حكمٍ ونظامٍ سياسيٍّ.

ولما كانت الدّيمقراطيّة، كما يعتبرها برغسون، تتمتّع بجوهرٍ إنجيليٍّ، كونَها أبعدَ ما يكون عن الطّبيعة بجميع المفاهيم السّياسيّة، يمكن أن نتّفق مع المعنى الذي تضيف فيه دافع الرابط الأخويّ إلى الحقّ في المواطنة. فهل هذا يعني وجوب اعتبار شخصية سان-جيست، على سبيل المثال، شخصيةً صوفيّةً لأنّه المحرضُ على التصوّف الجمهوريّ بمعنى علم الأسطورة الجمهوري؟ وبهذا نُطلِق على مصطلح «**الصّوفيّ**» معنًى واسعاً يشمل الخرافة والوظيفة الخرافيّة، كما تقترحه **مادلين بارثيليمي-مادول** مع الأخذ بعين الاعتبار «الديمومة والاندفاع الحيويّ والصوفيّ العظيم الذي سيوفر على البشرية الكثير من الخرافات المشحونة بشعورٍ لا ينضب».

من أجل التعبير بما يخالف مشكلة التفسير التي يحدثها التّصوّف في السّياسة، يمكن القول أن الخطّ الفاصل بين التّصوّف والتّضليل، إذا كان واضحاً من وجهة نظر التّحليل الفلسفيّ، قد تمّ محوه في كلٍّ من جانبَيْ العمل والعاطفة، تحت تأثير الحاجة الملحّة والارتباكات العاطفيّة. ويمكن اعتبار العبقريّة المستوحاة من الخالق كـ «إعادة خلقٍ» للأساطير التي هي في حدِّ ذاتها إعادة خلق للاندفاع الحيويِّ. وبين التّصوّف والتّضليل

تواصل مسألة الأسطورة، من خلال تناقضها، إثارة مهمّة نقد القدرة على إعطاء الحكم كنقدٍ للقدرة على التقييم ومنح الموافقة. وقد أصبحت هذه المهمّة أكثرَ ضرورةً بسبب التّداخل بين «المجتمعِ المفتوح» و «المجتمع المنغلق» في رمزيّةٍ تعبويّةٍ للأفراد الذين يتطابقون دائماً مع الطّبيعة البشريّة، والتي يحددها برغسون بأنّها «لا تتغيّر وبأنّ سياستها - بالبحث والتّحقيق - تكشف عن شراسةٍ.

يثير الفصل الأخير من كتاب «*مصدرَا الأخلاق والدّين*» كلّ هذه الأسئلة. ومع إيلاء المزيد من الاهتمام بالصّفحات المكرّسة للدّيمقراطيّة على وجه التّحديد، يلاحظ المرء الحكمة من مفردات برغسون وبخاصّةٍ حقيقة أنّه يمنح المثل الأعلى الدّيمقراطي وظيفةً مماثلةً تماماً لوظيفة النّموذج الأصيل بالمعنى الكانطيّ، وهو الاتجاه الذي «تُحوَّل نحوه البشريّةُ»، أيْ الثورة التي أشارت إلى «ما ينبغي أنْ يكون»، أو بالأحرى، إلى ما لا ينبغي أن يكون، من دون أن يسهّل عليها تحديد «ما يجب القيام به». وهكذا، كما قال برغسون، ينبغي «نقل» الجوهر الإنجيليّ للدّيمقراطيّة في السّياسة، ولكن بالمعنى الذي يشير فيه «النقل» إلى الحفاظ على المسافة بين المطلق والنسبيّة وبين المثاليّ والحقيقيّ. ويراعى هنا خطر الخلط بين التّصوّف والسّياسة ويُعبرَّ بوضوحٍ عن الإرادة في معالجته. وبالتّالي، لا يمكن تعريف البطل على أنّه زعيمٌ أو تبنّي سلطة الرئيس له، بل يتحتّم عليه أن يتجسّد في نوعٍ أو نموذجٍ أصيلٍ لتحقيق تعبئةٍ قادرةٍ على التصدّي للضغط على الحريّات (أو) لقمع الحريّات من قِبل السلطة. ويمكن القول أنّه يخلق دوافعَ الأخوّة في السّياسة، ما يجعل من الروابط الأخويّة القوّةَ الدافعةَ التي تعيد بشكلٍ دوريٍّ توليد أشكالٍ جديدةٍ من الحرّيّة والمساواة.

الأخلاق الكانطيّة منقودةً من الشرق مِثَاليّةُ توفيق الطّويل المُعَدَّلةُ أنموذجاً

غيضان السيد علي[١]

هيمنت فلسفة كانط الأخلاقيّة على الفكر الأخلاقيّ الغربي والعالمي بصورةٍ لافتةٍ جدّاً للنّظر، وملأت الفضاء الفلسفيّ منذ كانط وحتّى يومنا الرّاهن.. حتّى لقد قيل أنّك في الفلسفة (اليوم) إما أن تكون مع كانط أو ضده، ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً. فقد مكَّنت تلك الفلسفة لكرامة الإنسان وحريّته وكفلت له استقلال شخصيّته واحترام إرادته، وفي ظلّ هذه النّزعة اتجه التّشريع عند الكثيرين إلى إشاعة المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد أو الأمم بعضها والبعض الآخر، وهي إذْ جعلت الأخلاق غايةً في ذاتها فقد رفضت بهذا جميع المذاهب التي أقامت غايةَ الأخلاقيّة خارجَها.

هذا البحث يعرض إلى نقد الغلوّ الكانطيّ من منظور المثاليّة المُعَدَّلة عند المفكر العربيّ توفيق الطّويل، وهي الرؤية التي بيَّنت المآخذ التي يجب تصحيحها أو تعديلها في المثالية الكانطية المتزمّتة.

مبادئ الفلسفة الأخلاقية الكانطية منذ عصر ظهورها وإلى يومنا هذا واجهت نقداً كبيراً، فقد انتقدها الفلاسفة الذين ذاع صيتهم في عهد إيمانويل كانط من أمثال شوبنهاور وهيغل، وكذا هو الحال بالنّسبة إلى الفلاسفة المعاصرين من أمثال ماكس شيلر؛ والوجه المشترك في بعض جوانب النقد المعاصر هو أنّها

[١] باحث وأستاذ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب ـ جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

تتناغم مع النظريات الغائية - التيولوجيّة - الأخلاقيّة، وكما هو معلومٌ فهذه النظريات تؤكّد على إمكانيّة طرح تفسيرٍ للخير من شأنه أن يُتّخذ كأساسٍ لطرح تأويلٍ قطعيٍّ وثابتٍ للحقّ والعدل.

ومن النّقد المعاصر الذي طُرح على الفلسفة الأخلاقيّة الكانطيّة، ما طُرح من قِبل أعلام المدارس الفكريّة التي تعارض مذهب الغائيّة، مثل أصحاب نظريّة أخلاق الفضيلة، والمفكّرين المتأثّرين بنظريات الفيلسوف لوفيج فيتجنشتاين، وأصحاب النزعة النسويّة (الفيمينيّة)؛ إلاّ أنّ أهمّ نقدٍ طُرح في هذا المضمار هو يلي: بما أنّ كانط اعتبر الأخلاق متقوّمةً على قوانين وقواعد انتزاعية، فهي إثر ذلك فارغةٌ وشكليّةٌ أو أنّها غيرُ مرنةٍ بحيث لا تُصدر إلا حكماً واحداً في جميع الأحيان مهما تغيّرت الظروف والأوضاع؛ وعلى هذا الأساس فالشائع في الأوساط الفكرية أنّ فلسفة كانط الأخلاقيّة عموماً وقانونه الأخلاقيّ بالأخصّ، هي عبارةٌ عن انعكاسٍ تامٍّ للشّكلية[١] في الأخلاق.

ومن الآراء النّقدية التي طرحت في هذا المضمار ما يلي:

١. مبادئ كانط الأخلاقيّة تتقوّم بشكلٍ حصري على الواجبات والحقوق والمسؤوليات، ولا تعير أهمّيةً للمبادئ الأخلاقيّة الأخرى، وهذا الأمر دليلٌ على عدم اكتراثها بالأخلاق الحميدة والحياة الفاضلة.

٢. عدم انسجام هذه المبادئ مع العواطف الإنسانية ولا فائدةَ منها على صعيد التلاحم والارتباط بين البشر، فهي تتمحور فقط حول الواجبات الملقاة على كاهل الإنسان دون أن تُعير أهمّيةً للظّروف الزّمكانيّة ولا للسّلوك الاجتماعيّ والعاطفيّ، وتعتبر الحكمَ الأخلاقيّ على نسقٍ واحدٍ بين الناس أجمع؛ في حين أنّ البشرية بحاجةٍ إلى أخلاق العدالة وأخلاق المواساة إلى جانب أخلاق الضّوابط والقواعد، كذلك بحاجةٍ إلى أخلاق العلاقات والواجبات والفضيلة.

التحرير

******

شكّلت نظريّة كانط الأخلاقيّة المثاليّة، التي كانت امتداداً لنظريّته الأنطولوجيّة والأبستمولوجيّة؛ حيث إنّه قد حاول في كتابه ***نقد العقل الخالص*** أن يُظهر أنَّ قوانين العلم هي قوانينُ مفروضةٌ من جانب العقل على موضوعات الإدراك الحسّيّ، ويمكن معرفة هذه القوانين بصورةٍ يقينيّةٍ خلال التّأمّل في بنيّة المعرفة الأوّليّة، وقد طبّق كانط هذا التحليلَ نفسَه في كتابه **نقد العقل العمليّ** في مجال الأخلاق، واضعاً بذلك نوعاً من الأخلاق على القوانين الأوّليّة التي ينتظم بها الفعلُ عن طريق العقل العمليّ[٢].

---

1. Formalism

٢. محمد مهران: *تطور الفكر الأخلاقيّ في الفلسفة الغربية*، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨، ص ١٥٥.

وقد تعرّضت هذه النظريّة الأخلاقيّة لحملة انتقادات دارت معظمها حول نظريّته عن الواجب، وهي نظريّةٌ رآها النُّقّاد صوريّةً متطرِّفةً موغِلةً في التّزمّت والتشدّد، مستبعِدةً الميولَ والوجدانَ، مهمِلةً للتجربة الإنسانيّة كما يحياها النّاس في واقعهم، فكيف يمكن لنظريّةٍ أخلاقيّةٍ أن تستبعد ميول الإنسان وعواطفه مع أن التّجربة تعلِّمنا أنّ السّلوك الذي ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبلَ من سلوكٍ يصدر عن العقل، وكيف لمذهبٍ أخلاقيٍّ ألّا يبيح أيَّ استثناءاتٍ من القاعدة الأخلاقيّة، مع أنّنا نعرف بالواقع والتجربة أنْ ليس ثمّةَ قاعدةٌ أخلاقيّةٌ بلغت من القداسة حدّاً يمنع من أن نستثنيَ فيها بعضَ الحالات، بل إنّ الكثير من الأفعال الإنسانيّة في حياتنا العاديّة تعتبر صواباً أو خيراً لمجرد أنّها استثناءاتٌ من القاعدة[١]. ومن ثَمَّ وقعت هذه النظريّة الأخلاقيّة المثاليّة لكانط في مرمى النّقد والتعديل عند الدكتور توفيق الطويل.

مثاليةُ توفيق الطويل المعدَّلة كنقدٍ وتعديلٍ للأخلاق الكانطية:

تعد الأخلاق المثالية الكانطية الأمّ الشرعيّة للمثاليّة المعدَّلة، وإن ارتبطت هذه الأخيرةُ بوشائجِ قربى مع المؤثّرات الأرسطيّة والإسلاميّة أو غيرها من المؤثِّرات التي ستجيء لاحقاً، إلّا أنّ الأثرَ الكانطيّ لهو في الحقيقة أخصُّ المؤثرات وأقواها وأكثرُها حضوراً؛ حيث جاءت المثاليّة المعدّلة في الأساس لتتفادى أوجه النقص والقصور التي وقعت فيها أمّها المتزمّتة، فيقول الطويل:

إنّا، مع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيّين والوضعيّين وأمثالهم[٢]، نَدين بالولاء لنوعٍ

---

١. محمد مهران: المرجع السابق، ص ١٧٢.

٢. ليس معنى انضمام توفيق الطويل إلى معسكر المثاليين أنّه هاجم المذاهب التجريبية والوضعية على طول الخطّ، فهو، مع اعترافه بعجز المذهب المادّيّ في إعطائنا تفسيراً معقولاً ومقبولاً للوجود والمعرفة والأخلاق، إلاّ أنّه مع ذلك يؤمن بأنّ هذا المذهب المادّيّ يرشدنا إلى الكشف عن كثيرٍ من الحقائق وإليه يرجع الفضل في فهم العلاقة الوثيقة بين المخّ والنّفس، كما أنّه يبدو أقربَ إلى الصّواب من مذاهب المثاليين في تفسير المعرفة الإنسانية، ولا يمكن الاستغناء عن التّجربة في كسب المعرفة عامّةً، والمعرفة الخُلُقيّة بوجهٍ خاصٍّ، إذْ إنّ المعرفة بغير التجربة الحسّيّة مستحيلةٌ ولا تكتمل ولا تستوفي شرطها العلميَّ أو النفسيّ إلاّ بوجود العقل، هذا بالإضافة إلى أنّ دراساتِ التجريبيين والوضعيين ومن إليهم من الواقعيين قد ساهمت في الكشف عن كنوز الحقائق المجهولة في ماضي حياتنا الخلقية وفي حاضرنا. والجدير بالذكر هنا أنّ الطويل كان لا يؤمن أيضاً بالمذاهب المثالية الخالصة

جديدٍ من المثاليّة الأخلاقيّة المعدَّلة التي برئت من التزمّت المقيت، وتحرّرت من قيود النّزعة الصّوريّة التي شابت المثالية الكانطيّة المتطرّفة[١].

ويصف الطويل مثالية كانط بعدّة صفاتٍ؛ كأن يصفها بـ «**المثالية بمعناها الضيق**» فيقول:

والمثالية في معناها الضيق، الاتجاه الذي يجعل الأخلاقيّة غايةً في ذاتها فيرفض القول بأنّها تهدف إلى إسعاد الفرد ـ كما ذهب قدماء اليونان ومن أخذ برأيهم ـ أو منفعة المجموع كما قال أتباع المذهب النفعيّ، أو تحقيق الكمال، كما قال دعاة التّطوّر وغيرهم من مفكّري الأخلاق، أو غير هذا من غاياتٍ تقوم خارج الأخلاقية، فالأخلاقية تهدف إلى غايةٍ موضعيةٍ يتوخّاها الإنسان بما هو إنسانٌ، ومن ثَمَّ كانت قيمتها مطلقة، لا نسبيّةً، وإلّا استحال قيامُ مبدأٍ أسمَى للأخلاقيّة، وبهذا تصبح غايةً قصوَى للواجب بالذّات[٢].

ثم يقرّر الطويل بأنّ المثالية قد بلغت ذروتها بمعناها الضّيق في فلسفة كانط، حيث أوجب على الإنسان أن يؤدِّي الواجب لذاته بباعثٍ من تقديره العقليّ لمبدأ الواجب، ومن غير اعتبارٍ لما يترتّب على تأديته من نتائجَ وآثارٍ، ومن غير أن تتدخّل عواطفُه أو ميولُه[٣]، أيْ أنّ الأخلاق عنده كما عند غيره من المثاليين علمٌ معياريٌّ لا وضعيٌّ، فعالم الأخلاق يدرس ما ينبغي أنْ يكون عليه سلوك الإنسان، ولا يقف عند وصف هذا السلوك وتقريره كما يفعل عالم النفس وعالم الاجتماع كلٌّ منهما في نطاق دراساته ومناهجها.

حيث أنكر كانط ربط الأخلاقيّة بنتائج الأفعال، من لذّاتٍ وآلامٍ ومنافعَ ومضارَّ، وجعل قيمة الأفعال قائمةً في باطنها لا في الغايات التي تقوم خارجَها، ومن أجل هذا كان مذهبه نظريةً في الواجب لا نظريّةً في الخير (الذي يصيب صاحبه أو غيره من النّاس) وقد توصّل إلى فكرته بالقول بأنّ الخيريّة صفةُ الإرادة وحدها فلا شيءَ غيرَ الإرادة يمكن أنْ يكون خيِّراً

روحيّةً كانت أو عقليّةً على طول الخطّ، ولكن يؤمن بمثاليةٍ معدَّلةٍ عملت على عبور الهوّة السّحيقة بين التجريبيين والمثاليين. ونظرت إلى ضرورة تحقيق الذات بكلّ قواها الحيويّة حسيّةً كانت أو عقليةً روحية، بعيداً عن شطط المعسكرَيْن المتطرفَيْن ومن شابههما.

١. توفيق الطويل: *فلسفة الأخلاق*، ص ٤٠.

٢. المصدر السابق، من ٤٠٠.

٣. المصدر السابق، ص ٤٠١.

بالذّات، والإرادة الخيِّرةُ لا تحرّكها رغباتٌ أو غاياتٌ، ولا عواطفُ ولا شهواتٌ، لأنّ الأفعال التي تصدر عن هذه البواعث تكون قيمتها مشروطةً مرهونةً بتحقيق هذه الغايات وإشباع تلك الشّهوات، وإذا اختفت الميول انعدمت قيمة الأفعال، ومن ثَمّ أراد كانط أن يحرِّرَ السلوكَ الأخلاقيَّ من قيود هذه الميول والأهواء حتّى تكون قيمتُه باطنيّةً مطلقةً، وبهذا تُستبعد اللذةُ والمنفعةُ والسعادةُ كغايةٍ قصوَى لأفعال الإنسان الإراديّة، فالباعثُ على فعل الواجب لا يقوم قطُّ على الرغبة في تحقيق غايةٍ، إنّ الباعث يقوم في الإرادة نفسها ويجب أنْ يكون صوريّاً لا يستفتي الواقع ولا يُستمدّ من التجربة، ومن ثَمّ يكون عامّاً مطلقاً ويتيسر للإنسان أن يجعل قاعدة تصرّفه قانوناً في كلِّ زمانٍ ومكانٍ[١].

وقد هيمنت فلسفة كانط الأخلاقيّة على الفكر الأخلاقيّ بصورةٍ لافتةٍ جداً للنظر، فانعكس تأثيرها قويّاً في الفضاء الفلسفي منذ كانط وحتى يومنا الرّاهن. إلاّ أنّها عانت من وجود الكثير من جوانب التّطرّف والقصور، بحيث إنّها لم تكن لتمكِّن الإنسان العاديّ من تدبير شؤون حياته اليوميّة، وغيرها من جوانب القصور، وهو الأمر الذي حاول أن يرصده توفيق الطويل، الذي رأى أنَّ مظاهر الغلوّ والتّطرّف والضّعف والنّقص باديةٌ في نظريّة كانط الأخلاقيّة، وتجلّى هذا الضعف والقصور في ما يلي:

1. النّزعة الصّورية[٢]:

إنّ المبدأ الصوريّ في المنطق هو مبدأ التناسق أو توافق التّفكير مع نفسه، وهو يساعد الإنسان على عدم الوقوع في الخطأ صوريّاً، بمعنى أن تكون نتائج التّفكير فيه على اتّساقٍ مع مقدماتها دون اهتمامٍ بمدى مطابقة النتائج للواقع. ومبدأ كانط الذي يتمثّل في الأمر المطلق لا يساعدنا على استخلاص واجباتنا في الحياة العمليّة، حقيقةً، إنّ الوعدَ الكاذبَ إذا عُمِّم قانوناً انعدم الوعد وافتقد مدلوله وبذلك يتناقض مع نفسه، ولكن أيّ تناقضٍ هناك في أن تريد أنْ يكفّ كلُّ إنسان عن إعطاء وعدٍ لأحدٍ؟ ويعمّم هذا من غير تناقضٍ؟ وحقيقةً،

---

١. المصدر السابق، ص ٤٠٧.

2. Formalism

إنّ تعميمَ الامتناع عن مساعدة المصاب ينتهي بصاحبه إلى فقدان الأمل في مساعدة الغير له عند الحاجة، فتناقض الإرادة نفسها بذلك، ولكنْ، أيُّ تناقضٍ في أنْ تريد أنْ يكفّ كلُّ إنسانٍ عن مساعدة غيره.[١]

كما أن مبدأ كانط الصوريّ ـ من وجهة نظر الطويل ـ يزوّدنا بقاعدةٍ سلبيّةٍ مأمونةٍ للسّلوك، بمعنى أننا إذا لم نستطع أنْ نريد لكلِّ إنسانٍ في ظروفنا أنْ يتصرّف كما نتصرّف، كنّا على يقينٍ بخطأ سلوكنا أخلاقيّاً، ولكننا لا نستطيع أنْ نستخلص من مبدئه قاعدةً إيجابيّةً فنهتديَ بها - لا في ما يجب الإمساك عن فعله - بل في ما ينبغي فعله[٢].

كما تعرضت نزعة كانط الصوريّة المتطرّفة إلى سيلٍ من حملات النُّقَّاد من الباحثين والتي استهدفت قوله بأنّ بيت القصيد في أيِّ فلسفةٍ عمليّةٍ ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل، بل أن نبسط القوانين التي تحدّد ما ينبغي أنْ يحدث، حتّى ولو لم يحدث هذا الذي نحدّده يوماً ما على الإطلاق.

بل إنّ الفلسفة التي تقوم بخلط المبادئ الخالصة بالمبادئ التجريبيّة لا تستحقّ أن تُسمَّى فلسفةً (لأنّ الفلسفة تتميّز عن المعرفة العقليّة الشائعة بأنّها تعرض ما تتصوّره هذه مختلطاً على هيئة علمٍ مستقلٍّ بذاته) ولا تستحقّ حتّى أن تُسمَّى فلسفةً أخلاقيّةً، لأنّها بهذا الخلط إنّما تُفسِد نقاء الأخلاق وتتعارض مع الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه[٣].

ويعترض **شوبنهاور** على هذه الصوريّة فيقول:

من يُدرينا أنّ هناك بالفعل قوانينَ لا بُدَّ لنا من أن نُخضع لها كلَّ أفعالنا؟ بل من يُدرينا أنّ ما لم يحدث في يوم ما من الأيام لا بدّ من أن يحدث، أو هو بالضّرورة ممّا ينبغي حتماً أن يكون؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أنْ يفسّر معطيات التجربة بحيث يتناول ما هو كائنٌ أو ما قد كان محاولاً العمل على فهمه حقَّ الفهم بدلاً من الاقتصار على التّشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد، بل إنّ كانط ليفترض منذ البداية أنّ هناك قوانينَ أخلاقيّةً خالصةً، دون أن يضطلع بأيِّ بحثٍ تمهيديٍّ يبرر لنا فيه هذه القضية التي تحتمل المناقشة، ولكن أليس من حقّنا أن نفحص مفهوم *القانون* نفسه؟

---

١. توفيق الطويل: *فلسفة الأخلاق*، ص ٤٤٣.

٢. المصدر السابق، ص ٤٤٣.

3. Kant, **Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals**, P. 254.

ويعترض **شوبنهاور** أيضاً على اعتبار كانط لمفهوم الواجب على أنّه مفهومٌ فلسفيٌّ أو أخلاقيٌّ فيقول:

وحتى لو سلّمنا بأنّ الواجب مفهومٌ أخلاقيٌّ صِرفٌ، فإنّ قول كانط بضرورة الخضوع للقانون احتراماً للقانون إنما هو قولٌ غيرُ معقولٍ، لأنّ العقل يُلزِمنا دائماً بالبحث عن «الحيثيّات» التي تسوّغ للقانون أن يأمرنا[1].

إذاً، يعيب توفيق الطويل على كانط تلك الصّوريّة التي وقع فيها ظنّاً منه في أنّه بوسعه أن يؤسّس الأخلاق على أسسٍ صوريّةٍ أوّليةٍ سابقةٍ على التجربة، معتقداً بأنّ القانون الأخلاقيَّ لا ينصبّ على مادة الأفعال، بل على صورتها فقط. ومن هنا عمل الطويل على تفادي هذه النّزعة الصوريّة في مثاليّته المعدَّلة، التي رأي فيها أنّ مجال علم الأخلاق هو المجال الخاص «بالشعور الخُلُقيّ»، ذلك الشعور الذي يجتمع فيه الهوى مع المثل الأعلى وتتصارع فيها الرّغبة والغريزة مع العقل وينشب صراعٌ بين ما أرغب فيه وبين ما ينبغي عليَّ أن أفعله.

٢. التّزمّتُ أو التّشدّد[2]:

إنّ مبدأ كانط يصوّر قانوناً أخلاقيّاً أشدَّ وأعلى ممّا يتطلب الحسُّ الخلقيُّ عند رجلٍ فاضلٍ، وهذا التّزمّت يبدو على صُورٍ شتّى:

أ. استبعاد العواطف والميول والدين والقانون الوضعي:

ينبع السلوك الخلقيُّ عند كانط من العقل الخلقيّ وحده بعيداً عن العواطف والميول والدّين والقانون الوضعيّ، إذ إن السلوكَ، لكي يكون متمَشّياً مع القانون الأخلاقيّ، لا يكفي فيه أن يكون مشروعاً في تعاليم الدّين أو مقبولاً من الرأي أو معفيّاً من عقوبة القانون الوضعيّ، فإنّ الامتناع عن اقتراف الآثام مع وجود ما يغري بها، يتنافي مع الأخلاقيّة متى كان بوازعٍ من خشيةِ الله واتقاءً لعذاب الجحيم أو خوفاً من عقابٍ يُنزله القانونُ الوضعيُّ

---

١. زكريا إبراهيم: ***كانت أو المشكلة النقدية***، مكتبة مصر، ط ٢، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٩٢.

2. Regorism or stringency

أو ينذر به العُرف الاجتماعيُّ أو حتّى متى جاء تفادياً لوخزات الضمير! إنّه لا يكون أخلاقيّاً إلاّ متى ما صدر عن تقديرٍ عقليٍّ لمبدأ الواجب، أيْ نابعاً من العقل الخلقيّ وحده، مع أنّ السلوك ـ كما يرى الطويل ـ الذي ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبلَ وأسمى من ذلك الذي يصدر عن العقل، وقد تهكّم الشّاعر شيللر على ذلك، إذْ يجب ألّا يصدرَ الفعلُ الأخلاقيُّ عن باعثٍ من الميل أو العاطفة، وهذا نفسه تشدُّد لا مبرِّرَ له، إذ كثيراً ما يصدر فعل الخير عن عاطفةٍ نبيلةٍ كمحبّة البشر، بل تضيف إلى هذا أن الخير كثيراً ما يؤدّي بوازعٍ من طاعة الله ومرضاته، وهنا تظهر شخصيّة الطويل الذي يقدّر دور الإيمان كباعثٍ في السّلوك الأخلاقيِّ.

ب. منع الاستثناء من القاعدة

جعل كانط المبادئ الأخلاقيّة مطلقةً غيرَ قابلةٍ للاستثناء، وهنا يعترض الطّويل على منع الاستثناء فيقول:

> **إنّنا نعرف بالحسّ الخلقيّ أنْ ليس ثمَّة قاعدةٌ أخلاقيّةٌ بلغت من القداسة حدّاً يمنع من أن نستثنيَ منها بعضَ الحالات[1].**

بل ويستشهد بتأكيد جاكوبي[2] في حملته على كانط، والتي جاهر فيها بأنّ القانون قد وُضِع من أجل الإنسان، وليس الإنسان هو الذي خُلق من أجل القانون، ومن أجل هذا كان من الضّلال أن يطيعَ الإنسان القانونَ طاعةً عمياءَ، وعليه أن يستفتيَ قلبَه، وألّا يأذن لهذه الفلسفة الترنسندنتاليّة الصوريّة أن تنتزعه من صدره، وإن قيل أنّ جاكوبي بهذا يحاول أن يقتلع تزمّتاً ليغرس مكانه تزمّتاً مضاداً[3].

ويستطرد الطويل في شرحه لنقد هذا الأمر المطلق الكانطي الذي لا يبيح الاستثناء حيث يرى أنّ المبادئ الخلقيّة قد وُضعت من أجل الإنسان، ولذلك فلا بد أن تكون قابلةً

---

١. توفيق الطويل: *فلسفة الأخلاق*، ص ٤٤٣.

2. Jacobi

٣. المصدر السابق، ص ٤٤٤ - ٤٤٥.

للكسر، فالقواعدُ كلُّها قابلةٌ للاستثناء، مادام هذا لصالح الإنسان العامّ، وعلى ذلك تكسر المبادئ الخلقيّة ـ إبان الحروب خاصّة ـ لمنع مزيدٍ من الشّرور، بل إن المبادئ تتصارع في غير الحروب مع بعضها البعض، كالصّراع الذي يقوم بين المبدأ الذي يوجب الامتناع عن الكذب، والمبدأ الذي يوجب الكذب إنقاذاً لحياة إنسان يسأل عن مجرم يريد الفتك به، أو إشفاقاً على مريض بالقلب من خبر قاسٍ قد يقضي عليه، وعندما يتصارع قانونان، يتعذر الفصل بينهما إلاّ على أساس النتائج، التي تترتّب على كلٍّ منهما، بل إنّ الدبلوماسيَّ ـ مثلاً ـ يتعين عليه أن يكذب متى ترتّب على كذبه منع حرب عالميّةٍ ثالثةٍ، فلا خيرَ، إذاً، من الناحية الأخلاقيّة من الإقدام على شرٍّ من أجل منع شرورٍ أكبرَ وأعظمَ، وإنْ وجب أن نحذّر من تحقيق غايةٍ طيّبةٍ بوسائلَ شرِّيرةٍ، فمبدأ **الغايةُ تبرِّر الوسيلةَ**، ذاك المبدأ المكيافيللي الشهير، مبدأٌ أخلاقيٌّ هشٌّ عند الطويل بل هو مبدأٌ يجعلنا «نقف على أرضٍ زلقةٍ يتعذّر الاستقرار عليها» حسب قول الطويل نفسه[1].

ويرى الباحث أنّ تحريم الاستثناء من القاعدة الخُلُقية كان من أهم الأسباب التي جعلت الطويل يهتم بتعديل تلك المثاليّة المتزمّتة إلى المثالية المعدَّلة، التي ترى أنّ الكثير من الأفعال الإنسانية تُعتبر صواباً أو خيراً لمجرد أنّها استثناءاتٌ من القاعدة العامّة، فالاستشهاد في سبيل الوطن أو من أجل فكرةٍ أو مبدأٍ خيرٌ، لكنْ تعميمه مستحيلٌ، إذْ لو عمّمنا الاستشهاد من أجل الوطن فجعلناه قانوناً للنّاس جميعاً، ما بقي في الدنيا وطنٌ يمكن الاستشهاد في سبيله، وعندما يكون من الخير لإنسان أن يهب حياتَه من أجل قضيةٍ كبيرةٍ يكون مردُّ الخيريّة في فعله إلى أنّنا نفترض أنّ أحداً غيره لا يسدّ فراغه ولا يقوى على تأدية مهمّته[2]. ومن أجل هذا رأى الطّويل أن بارودي[3] كان صادقاً حين قال إنّ الفدائيَّ في العادة فردٌ واحدٌ، وأنّ مِمَّا يتعارض مع منطق العقل أن يكون جميع الناس فدائيّين، بل لا يجوز أن يقذف عشرون بأنفسهم وراء خط القتال لكي يستعيدوا جريحاً، فيُسلمون أنفسهم

---

١. المصدر السابق، ص ٤٤٥.

٢. المصدر السابق، ص ٤٤٥ - ٤٤٦.

3. Parody

بذلك لهلاكٍ محقَّق، ولكنّ العقلَ يقضي بأنّ يكون الجميع مستعدّين للفداء والتّضحية، وإنْ كان فردٌ واحدٌ هو الذي يقوم بالعمل الذي يُجمع إخوانَه على أنّه واجبٌ، كما أن الأعزب لا يستطيع أن يعمّم تصرّفه وإلاّ انقرض الجنسُ البشريُّ، وإلى جانب هذا يكون كلُّ من تحاشى الزّواج لصالح الذّريّة مخطئاً في نظر كانط، مع أنّ من واجب بعض المرضى أن يمتنعوا عن الزواج من أجل ذريّتهم، والأمثلة في ذلك أكثرُ من أن تُحصى[١].

ويعترض الطويل على تفسير كانط للواجب بأنّه الأمر المطلق، معضِّداً رأيه برأي **وليم ديفيد روس**[٢] الذي يرفض التّسليم بوحدة الإلزام ويقول بأنّ مجموعةً من الأوامر والالتزامات قد يناقض بعضها البعض، وتكون – مع ذلك – خيّرةً في الوقت نفسه، فالإلزام الذي يقضي باتّباع الصّدق قد يتنافى مع إلزامٍ آخرَ يوجب خدمة الوطن ويبيح للأسير أن يكذب على آسره عند الضّرورة. وهنا يظهر تهافت الأمر المطلق عند كانط، فالكذب عند كانط لا يمكن تعميمه، ولكن كيف تقضي الأخلاقيّة بأنّ يصدق الأسير مع أعدائه حين يطلبون إليه أن يفشيَ لهم أسرارَ معركته الحربيّة؟ وهنا يتساءل الطويل أمِن أجل شكليّة الأمر الكانطيّ المطلق يصبح الأسير في هذه الحالة ملزَماً أخلاقيّاً بتحطيم وطنه كله؟! ومن هنا نراه يقول:

إنّ الأصحّ عندنا هو ما ذهب إليه «جيمس م[٣]» حين أباح كسر القاعدة الخُلُقيّة بشرط أنْ يكون في الإمكان تعميم كسرها في كلِّ ظرفٍ مشابهٍ، وعندئذٍ نتبيّن أنّ كسرها لا يكون من أجل نزوةٍ أو شهوةٍ أو مصلحةٍ[٤].

إذاً، يجوز عند الطويل كسر القاعدة الخلقيّة وعصيانها من أجل قاعدةٍ أسمى بشرط ألاّ يكون الوازعُ على كسرها وعصيانها مصلحةً شخصيّةً أو نزوةً أو هوًى طارِئاً[٥].

---

١. المصدر السابق، ص ٤٤٧. وأيضاً؛ بارودي: *المشكلة الأخلاقيّة والفكر المعاصر*، ترجمة محمد غلاب، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية. د.ت. ص ٣٤٤ – ٣٤٥.

2. W. D. Ross

3. G. Mill

٤. توفيق الطويل: *فلسفة الأخلاق*، ص ٤٤٦.

٥. المصدر السابق، ص ٤٤٧.

ج. الفصل بين العقل والحسّاسيّة:

ناهض الطويل في مذهبه الأخلاقيّ الغلوّ والتطرّف في كلِّ مظاهره وألوانه، ولمّا كان استبعادُ الميل أو الوجدان في كلّ صورةٍ كباعثٍ على الواجب تطرّفاً من قبل كانط. وإنّ إلحاحَه في رد الأخلاقيّة إلى العقل وحدَه يُظهره مناهضاً للحسّاسيّة ومطالباً بمجاهدة نوازعها والعمل على إماتة شهواتها، ومن ثَمّ تمّ وضعه من قِبل بعض النُّقَّاد في زمرة الكلبيّة والرّواقيّة ونسّاك المسيحيّة وزهّادها، ومن هنا نتبيّن أنّ كانط قد فصل بين العقل والحسّاسيّة، وتحيّز للأوّل وتطرّف في إعلاء شأنه، ومن هنا استحقّ نقد الطويل الذي عمل على تعديل مثاليّته المتزمّتة المتطرّفة، فرأى أنّ المثاليّة الأخلاقيّة الصحيحة لا تستقيم ما لم تظلّ شخصيةُ الإنسان سليمةً متكاملةً[1] وهذا يتعارض مع الفصل الكامل بين شطريها من عقلٍ وحسّاسيّة، فالقانونُ الأخلاقيُّ يتمشّى مع منطق العقل لا محالة، ولكن هذا لا يعني قطُّ أنّه لا يُستمدُّ إلاّ من العقل، أنّه مسايرٍ للعقل بالقياس إلى الغاية التي نتوخّاها من وراء سلوكنا، وهو إنْ طالبنا بالحد من جموح الحسّ وتنظيم مطالبه، لا يقتضينا محاربته ولا إغفال نوازعه.[2]

والجدير بالذّكر أنّه مع إلحاح كانط في إكبار العقل وتقديس أوامره ذهب بعض نقّاده إلى أنّ الواجب في فلسفته أمرٌ مطلَقٌ لا يحتمل تفسيراً عقليّاً ولا تبريراً نظريّاً، ومن ثَمّ قالوا أنّه بهذا لا يكون صادراً عن العقل، وأنّ أخلاقه العقليّة تتّسم بالطابع اللاعقليّ![3] ويرى الباحث أنّ لهذا الرأي وجاهتَه خاصّةً أن مصادراتِ العقل العمليِّ عند كانط والمتمثّلة في وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود النّفس هي مجرّدُ فروضٍ لم يقم عليها دليلٌ عقليٌّ.

ومن أجل هذا قام الطويل بالتعديل والتقويم لهذه المثاليّة المتزّمتة والصوريّة المتطرّفة. وخاصّةً إذا أضفنا إلى ما تقدّم أنّ كانط كان قد حرص على استقلال الإنسان واستقلال إرادته عن كلِّ سلطةٍ، وأقام الأخلاقَ بعيدةً عن وحي الدّين ورفض ردّ الواجب إلى الله،

---

1. Integrated

٢. المصدر السابق، ص ٤٤٨.

٣. المصدر السابق، ص ٤٤٨.

الأمر الذي جعل من الطّبيعيّ أن يضيق به رجال اللاّهوت، وقد قيل أنّ إيمان كانط كان مثاراً للظّنون والرِّيبة[١].

معالم المثاليّة المعدَّلة كمنظورٍ أخلاقيٍّ شرقيٍّ:

وبناءً على ما تقدم فإنّ المثالية المعدَّلة قد جاءت مندِّدةً بالتزمّت الذي اتسمت به المثاليةُ الكانطيّةُ، ورأت أنّه إذا كان من الحكمة ألاّ نستغني عن قيمٍ أثبتت التّجربةُ الطويلةُ صوابَها، فإنّ علينا أنّ نعرف أن معانيَ القيم وغايات الإنسان ترتبط بروح العصر ومن هنا مسَّت الحاجة إلى تغيير مضمونها أو تعديل محتواها حتّى تلائم روح العصر المتطوِّر دوماً، وحيث إن الفيلسوف المثاليَّ أصبح يستكين إلى مقعدٍ مريحٍ يطمئن إليه، ثم يأخذ في إصدار أحكامٍ قاطعةٍ في كبرياء عن الواجب، ذاك المبدأ الإنساني الذي يلتقي على طريقه كلُّ النّاس في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، مع أنّ كلُّ إنسانٍ لا يشغل باله قط إلاّ إشباع مطالبه الشخصيّة ورعاية مصالحه الذّاتيّة، ومن هنا بدت معالمُ المثالية المعدَّلة كتعديلٍ وتطويرٍ للمثاليّة التقليديّة المتزمّتة، فتمثّلت في تحقيق الذّات بإشباع جميع قواها الحيويّة في غير جورٍ على قيم المجتمع أو استخفافٍ بمعاييره، فالإنسان يبدو ـ في المثاليّة المعدَّلة ـ كلاًّ متكاملاً يجمع بين الحسّ والعقل في غير تصارعٍ ينتهي بالقضاء على أحدهما، ويتمثل الإنسان فرداً في أسرةٍ، ومواطناً في أمّةٍ، وعضواً في مجتمعٍ إنسانيٍّ، وبهذا يتصّل كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه، فيختفي النزاعُ التّقليديُّ بين الأثرة والإيثار، ويذوب توكيد الذات ونكرانها، ويظلّ الإنسان خلال هذا محتفظاً بفرديّته واستقلال شخصيّته، على الرغم من ولائه للمجموع الذي ينتمي إليه، ومثل هذه المثالية تتيسّر في النّظام الديمقراطيّ

---

١ . وتظل هذه الظنون وتلك الريب قائمة عند الباحث، خاصة أن كانط لم يقدم دليلاً نظرياً واحداً على وجود الله بل رفضها جميعاً ورفض الأديان السماوية واعتبرها عائقاً بل وسبباً في عدم تحقيق السلام العالمي، ورفض أيضاً الصلاة وكافة الشعائر والطقوس الدينيّة مما يجعل الباحث يتعجب من هؤلاء الذين يصفون كانط بالمؤمن القانت! أو حتّى فقط بالمؤمن.

الصّحيح، وهي تتكفّل بتكامل الطّبيعة البشريّة وبها تصبح الأخلاقيّة مطلباً ميسورَ المنال، لا عبئاً ثقيلاً لا يقوى على حمله إلاّ الأبطال.[١]

ومن ثَمّ يمكن القول بأنّ توفيق الطويل ينظر إلى الإنسان من خلال مثاليّته المعدَّلة على أنّه ليس حسّاً خالصاً ولا عقلاً محضاً، ولكنه يجمع بينهما ولا تستقيم حياتُه الصحيحةُ بدونهما معاً، وتكاملُ النفس يقتضي الإبقاءَ على قوى الإنسان حسيّةً كانت أو عقليةً، مع تمكين هذه القوى من أن تؤدِّيَ وظيفتها الطبيعيّةَ بتوجيه العقل، والموقف الخلقيّ يقوم على أنّ الطّبيعة البشريّة تجمع فعلاً بين نزعات الأثرة والإيثار، ومن الخطأ أن تقوم الأخلاق على الأنانيّة الموغلة وحدها أو الغيرية الطاغية وحدها، فإنّ نهضة الأمم وتقدّم الحضارات مرجعه إلى مسعَى قومٍ كانوا وهم في غمرة سعيهم الحثيث من أجل مصالحهم الشّخصيّة يعملون عن وعيٍ لترقية مصالح المجموع، ومن ثَمّ كان الأقربَ إلى الصّواب أن نجمع بين هذين الاتّجاهين المتطرّفين، وبذلك تصبح الأخلاقُ علماً نظريّاً عمليّاً معاً، أيْ تصبح دراسةً عقليّةً تهدف إلى فهم طبيعة المثُل العليا التي تستغل في حياتنا الدنيا، كما تصبح علماً وفنّاً، إذ إن مبادئ الأخلاق لا تحقق غايتها على الوجه الأكمل في مجال الحياة العمليّة ما لم تسبقها دارسةٌ نظريّةٌ تقوم على التّعليل والبرهان حتّى يتسنّى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسّر له أن يتصرّف في ضوء معرفته ولا تكون حياتُه مجرّد تقليدٍ ومحاكاةٍ تهبط به إلى مرتبة القردة.[٢]

فتتضح بذلك معالم مثاليّته المعدَّلة، حيث يُقرّ بأنه، مع تقديره البالغ لمذاهب التّجريبيّين والوضعيّين وأمثالهم، يَدين بالولاء لنوعٍ جديدٍ من المثاليّةِ الأخلاقيّةِ المعدَّلة، قد برئت من التّزمّت المَقيت، وتحرّرت من قيود النّزعة الصوريّة التي شابت المثاليّة الكانطيّة المتطرّفة، فتمثّلت في تحقيق الذّات بإشباع جميع قواها الحيويّة بغير جورٍ على

---

١. توفيق الطويل: *فلسفة الأخلاق*، ص ٤٠.

٢. زينب عفيفي: المثالية المعدَّلة في فلسفة الدكتور توفيق الطويل الخُلُقية، مقالة في نقد الفكر الأخلاقيّ بالكتاب التذكاري «الدكتور توفيق الطويل مفكراً عربياً ورائداً للفلسفة الخلقية - بحوث عنه ودراسات مهداه » المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٨٧.

قيم المجتمع أو استخفافٍ بمعاييره، فالإنسانُ في هذه المثالية يبدو كُلاًّ متكاملاً يجمع بين العقل والحسّ دون تصارعٍ ينتهي بالقضاء على أحدهما.[١]

إذاً، فهي مثاليةٌ تساير الطبيعةَ بخلاف المثاليّة الكانطيّة المتطرّفة التي تتطلب مَلاكاً أو كائناً غيرَ بشريٍّ، فلا هي تتطلّب الحيوانيّةَ الخالصةَ ولا الرّوحيةَ الخالصةَ ولكنّها وَسَطٌ بينهما. فهي في مسايرتها للطبيعة البشرية تجمع بين رعاية الذّات بكل ما تقتضيه من أنانيّة، وبين الاهتمام بمصالح الغير بكلّ ما تستلزمه من غيريّةٍ وإيثارٍ، من هنا كان من الضّلال أن ننجرف بالطّبيعة البشريّة عن جِبِلَّتِها، فتقتصرّ أهدافُنا على ما يحقّق مصالحَنا ويشبع رغباتِنا وأهواءَنا أو ننزع إلى وقف جهودنا وحياتنا على خدمة الآخرين إلى حدّ التضحية بمصالحنا الشّخصيّة، فالأخلاقيّةُ التي تساير الطّبيعة البشريّة تقتضي التوفيق بين هاتين النّزعتَيْن المتضادَّتَيْن.[٢]

ومن هنا كان التزام الطويل بموقف الوسط في الأخلاق والتماسه للسعادة في الفضيلة، والمتعة في الواجب، فكان للحواس دورها وللعقل دوره، تلك تشتهي وهذا ينظّم لها طريقة الإشباع، فلا تطغى سعادة الفرد على سعادة المجموع.[٣] فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يقنع بالواقع، ويتطلع إلى ما ينبغي أن يكون، يضيق بالسّلوك الذي تسوقه إليه الشّهوات والعواطف، ويُكبرُ الذي يجري بمقتضى الواجب، وبذلك كان من الحقّ أن يُقال أنّ الإنسان لا يكون إنساناً مميَّزاً من سائر الكائنات بغير مَثَلٍ أعلى يَدين له بالولاء وتتحقّق السعادةُ في حياةٍ راضيةٍ مطمئنةٍ تتحقق فيها مطالب الروح وتُجاب فيها مطالبُ الحياة المادّيّة في غيرِ تهوُّرٍ ولا إسرافٍ، ويقوم فيها العقل بتوجيه الإنسان في تصرّفاته والعمل على تحقيق

---

١. توفيق الطويل: *فلسفة الأخلاق*، ص ٤٠.

٢. فيصل بدير عون: *أخلاق البصيرة العقلية عند الطويل*، ص ١١٥.

٣. زكي نجيب محمود: *من زاوية فلسفية*، دار الشروق، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٧.

مطامحه في الوقت نفسه الذي يحدّ فيه من شهواته ويضبط جموح أهوائه ونزواته، ويقترن هذا كلُّه بتصفية النّفس من عبوديّة الرغبات الجامحة وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه، ما يثير القلق ويورث الهمّ والشقاء، وبهذا تتحقّق طمأنينة النّفس دون جورٍ على مطامع الإنسان في هذه الحياة الصّاخبة.

مطارح كانط.. بين سبيل الإلحاد ومسلك الإيمان العقليّ

صابرين زغلول[١]

تحت هذا العنوان الذي حظي بفضاءٍ واسعٍ من الجدل على امتداد قرنين من الزمن، تناقش الباحثة المصرية صابرين زغلول ديناميّات التأويل المتنوعة التي قرأت كانط بين ضدّيْن متناظرَيْن: الإلحاد والإيمان.

تحاول الباحثة في مقالتها هذه التصدّي للتأويلات المتناقضة حول ما إذا كان كانط ملحداً أو مؤمناً إيماناً عقليّاً، كما ستمضي إلى نقد التيارات العلمانية والإلحادية التي أمسكت بناصية النص الكانطي لتُوظِّفه ضمن دوائرها الأيديولوجيّة.

يعتقد بعض الباحثين أنّ إيمانويل كانط بفلسفته غرس بذور الفكر الإلحادي في العالم الغربي خلال الفترة التي تلت عصره، لكن لو تتبّعنا مجريات الأمور لوجدنا أنّه لم يكن يقصد ذلك؛ لأنّه في بادئ مشروعه النقدي أكّد على أنّ أحد أهمّ أهدافه هو تعيين حدود العقل لكي يفسح المجال للإيمان؛ ولكن كيف يمكن للإنسان اختيار سبيله بين هذيْن الاتّجاهيْن؟ فهل يمكن القول أنّ كانط مهّد الطريق لرواج الفكر الإلحادي أو أنّه على ضوء إثباته وجود الإله في مشروعه الفكري «نقد العقل العملي» مهّد الطريق لنمطٍ من الإيمان العقلي واللاهوت الطبيعي؟ يُشار هنا إلى أنّ هذا الفيلسوف اعتبر العقل النظري عاجزاً عن الاستدلال على وجود الله تعالى.

كاتبة المقالة أناطت فهم طبيعة النقد الكانطي إلى معرفة الظروف الزمانية التي واكبت ظهوره، أيْ لا بدّ لنا من معرفة هواجسه الأساسية التي حفّزته على تدوين مشروعه النقدي، فهو في باكورة نشاطاته النقدية صرّح بأنّه قد استيقظ من الغفلة الدوغماتية الموروثة من ديفيد هيوم، وفي هذا السياق طرح التساؤلات الثلاثة التالية:

- ما هي الأمور التي لنا القابلية على فهمها؟

---

١ . باحثة في الفلسفة، وأستاذة فلسفة الدّين في جامعة بني سويف و جامعة عين شمس، جمهورية مصر العربية.

- ما الذي يجب علينا فعله؟

- ما الذي نطمح إلى تحقيقه؟

واعتبرت صابرين زغلول البحث الهادف لاستكشاف معالم الإلحاد المدّعَى في الفكر الكانطي، ينصبّ في التساؤل الثالث، لذلك سلّطت الضوء عليه في مقالتها؛ حيث تطرّقت في بادئ الأمر إلى بيان رأي كانط بخصوص كيفية كسب المعرفة من قبل فاهمة الإنسان، وقالت في هذا السياق أنّه اعتبر المعرفة المتحصّلة لدينا ثمرةً للنشاط المشترك بين التجربة والإدراك الذهني، وأناطها بالظواهر (الفينومينات) فقط باعتبار أنّ معرفة الذوات (النومينات) خارجةٌ عن نطاق العقل البشري، وعلى هذا الأساس أَوْكل إثبات وجود الله والنفس والإرادة الإنسانية الحرّة إلى قابليات أخرَى خارجةٍ عن نطاق نقد العقل الخالص وذلك لكونها حقائقَ محضةٍ.

وأمّا بالنسبة إلى القانون الأخلاقي، فقد اعتبره كانط من جملة القوانين المستقلّة بذاتها، لذلك من شأنه أن يُتّخذ كوسيلةٍ لإثبات وجود الله تعالى، ومن هذا المنطلق يمكن اعتباره مرتكزاً لفهم مراد هذا الفيلسوف من الدّين والقانون الأخلاقي. ومن جملة أطروحاته الأخلاقيّة أنّ وجود الخير الأعلى يُعتبر شرطاً متعالياً للقانون الأخلاقي.

النتيجة التي توصّلت إليها كاتبة المقالة فحواها أنّ الله عزّ وجلّ في منظومة كانط الفكرية ليس وجوداً يقتضي منتهى العبودية والتديّن، وإنّما هو مجرّد موضوعٍ للإيمان العقلاني.

التحرير

******

مدخل

حاول بعض خصوم الدّين في الغرب توظيف فلسفة كانط لخدمة الأفكار الإلحادية ليجعلوا منها أساساً للإلحاد المعاصر. فقد استندوا في ذلك على ما قدّمه كانط حول عجز العقل عن البرهنة على وجود الله عن طريق الأدلة السابقة التي اعتمد عليها الناس ولذلك راحوا يُلقون عليه التهم بأنّه أسّس لمقولة موت الإله قبل نيتشه وما تبعه من طرح في الإلحاد المعاصر. كما شكك بعضهم في أن كانط يقلل من قدسية الدّين بربطه الدّين والأخلاق بمفهوم الحرية بل عدّ الحرية أساساً للأخلاق، والأخلاق أساساً للدين. جاءت هذه الاتهامات على خلفية تفريق كانط المعرفة العلمية القائمة على التجربة عن التفكير الفلسفي المجرد، وتأكيده استحالةَ معرفة الأشياء في ذاتها، وأن الغيبيات هي موضوعٌ

للاعتقاد والتّسليم فحسب وجعله البرهنة على وجود الله، مرهوناً بالقانون الأخلاقيّ ما أدى إلى انقسام المحلّلين واختلافهم حول فلسفة كانط بين مؤيِّدٍ ومعارضٍ. فبينما يرى بعضهم أن تلك الفلسفة التي قامت على القانون الأخلاقيّ بمنهجٍ فريدٍ هي إحدى الفلسفات التي ردت رداً عقليّاً ومنطقيّاً وأخلاقيّاً على الإلحاد في ذلك العصر، نظر إليه بعضهم الآخر بوصفه واحداً من المنهجيين الملحدين ومن الناقدين الجذريين للميتافيزيقا والدين. فهل أعطى كانط مكاناً للإيمان في فلسفته؟ أو أنّه وضع حجر الأساس للمذاهب الإلحادية التي جاءت بعد ذلك؟ بمعنًى آخرَ ما موقف كانط من الإيمان وكيف كان موقفه من الإلحاد؟

لابد أن نفهم أن كانط مرّ بمراحلَ عديدةٍ في فلسفته تبعاً لمراحله العمرية، لذلك يلزم على من يقرأ كانط ويتحدث عن فلسفته، أن يبحث في مجمل أعماله. لكن من المؤكد أنّه جهر بمذهبه النقدي حينما قال: «حدِّث نفسَك بنفسك»[١] وهذا هو الأساس الأول الذي أقام عليه كانط رحلته الفلسفية، وهو الأساس النقدي، وسنلاحظ أنّ معظم كُتب كانط قامت على نقد العقل للوقوف على مشكلات عصره الذي تأرجح بين الفكر الديني - ذي الصبغة اللاهوتية - المهيمن على كل نواحي الحياة، والنزعات الإلحادية في النواحي العَقَدية من ناحيةٍ والاتجاهات الفلسفية المتنوعة بين النزعة الشّكيّة التي نتج منها الشك في مصادر المعرفة وإمكانيتها وبين النزعة الدوغماطيقيّة التي تبدأ بفروضٍ تعسُّفيّةٍ وتقرِّر مبادئَ لا يجوز عليها التحليل أو إقامة برهان من ناحيةٍ أخرى. على أنّ «النزعة الشّكيّة كانت ذاتَ أهميّةٍ كبيرةٍ عند كانط بالقياس إلى الدوغماطيقيّة لأنها تقوم على رقابة العقل، وهذه الرقابة تفضي بدورها إلى الشّكّ»[٢]. لذلك عدّ كانط أنّ هيوم هو الذي أيقظه من ثباته الدوغماطيقي ودفعه للشك لتخليص العقل من آفاته، ولا سيما في قضية السببية. وعلى الرغم من أهمية المرحلة الشكية بالنسبة لكانط فإنها لم تكن لترضيَ العقل، لأنها في الحقيقة ليست سوى

---

١. كانط: *تأسيس ميتافيزيق الأخلاق*، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة الترجمة عبد الرحمن بدوى، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٢، ص ١٥.

٢. محمد نور الدّين أفاية: **الفلسفة النقدية**، ***الموسوعة الفلسفية العربية***، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي،١٩٨٨، ص ١٣٩٢، م ٢، ط.

رقابةٍ سلبيّةٍ على العقل. إنها رقابةٌ على العقل ولكنها ليست نقداً له. لذا أراد كانط أن يقوِّض هذه المذاهب وكان سلاحه في ذلك هو النقد، وحسبنا أن نلاحظ الأسماء التى أطلقها «كانط» على مؤلَّفاته، كيف اشتملت على كلمة «نقد»: «نقد العقل الخالص»، «نقد العقل العملي»، «نقد ملكة الحكم»، لنعلم منذ اللحظة الأولى أنّه أراد القول أن مشروعه الفلسفي بأجمعه قد قام على نقد المنظومات التي شاعت في عصره. فالطريقة النقدية هي أن «نختار من أقوال الناس في ميدان العلم أو في مجال الحياة اليومية طائفةً من الأحكام التي ليس عليها خلافٌ، ثم نتعقّبها راجعين خطوةً خطوةً، حتّى نصل إلى المبادئ التي تكمن وراء هذه الأحكام كلها التي اخترناها»[١].

انطلاقاً من ذلك قامت فلسفة كانط النقدية على تقييم المذاهب الفلسفية متخذاً من بعضها موقفاً إيجابيّاً كنقطة انطلاق لفلسفته، ومن بعضها الآخر موقفاً سلبيّاً سعى إلى تقويضه وبناء بديلٍ منه على أسسٍ نقديّةٍ وعقليّةٍ صحيحةٍ، تُوافق قدرات العقل الإنساني وليرسيَ قواعدَ فلسفته النقدية ليكشف من خلالها وهن الميتافزيقا التقليدية، وعجزها عن البرهنة على وجود الله، والنفس والعالم. من أجل ذلك كان عليه أن يثير العديد من الأسئلة والتي شكّلت بدورها جوهر فلسفته، أهمّها:

- ما الذي يمكنني أن أعرفه؟
- ما الذي ينبغي أن أعمله؟
- ما الذي أستطيع أن أعمله؟[٢]

هذه الأسئلة تتعلق بثلاثِ مشكلاتٍ تدور حول مفهوم المعرفة والبرهان الخُلقيّ ومفهوم الدين، فالمشكلة الأولى تتعلق بالعقل النظري (الميتافيزيقا)، بينما تخصّ المشكلة الثانية العقل العملي (الأخلاق)، في حين تخص المشكلة الثالثة العقلين النظري والعملي معاً (الدين). والذي يعنينا في بحثنا هذا هو موقف كانط من الدّين ليتضح لنا موقفه من الإلحاد

١. جمال محمد أحمد سليمان: *إيمانويل كانط أنطولوجيا الوجود*، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بدون رقم طبعة ٢٠٠٩ ص ١٧٣.

٢. كانط: *نقد العقل المحض*، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، بدون تاريخ أو رقم طبعة ص ٣٨٥.

والإيمان، لذا سنقف بإيجازٍ عند موقفه من المعرفة والأخلاق بوصفهما الأساسَ الذي أرسى عليه كانط موقفه من الدين.

مفهوم المعرفة

افتتح كانط كتابه *نقد العقل المحض* بقوله:

كلُّ معارفنا تبدأ من التجربة ولا ريب في ذلك البتّة لأنّ قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتمّ ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسَّنا[١]

لذلك لا تتقدم أيُّ «معرفة عندنا زمنيّاً ـ على حدٍّ تعبير كانط -على التجربة بل معها تبدأ جميعاً»[٢]. في هذا المقتبس يؤكد أولاً: كانط أنّ كل معرفتنا تبدأ بالتّجربة، لأنّنا لا نستطيع أن نقوم بأيِّ عملٍ إن لم يتمّ ذلك من خلال موضوعاتٍ تصدم حواسَّنا، فتؤدي إلى حدوث التّصوّرات تلقائيّاً. وثانياً: لأنّ التجربة تحرك نشاط الفهم لدينا، لجهة مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتّالي تتحول «جميع الانطباعات الحسّيّة إلى معرفةٍ بالموضوعات التّي تُسمَّى التجربة».[٣] لكنّ التجربة «لا تعطينا إلاّ أحاسيسَ وحوادثَ منفصلةً تتغيّر في تعاقبها في المستقبل»[٤]، إلى جانب أنّ هناك تصوراتٍ تتّصف بالضّرورة والكّليّة كقوانين الرياضيات على سبيل المثال، فهذه لا تستطيع التجربةُ البرهنةَ عليها لأنّها قوانينُ ثابتةٌ، وغيرُ خاضعةٍ للحواسّ. لذلك أضاف كانط إلى معارفنا التي تبدأ بالتجربة، طريقاً آخر هو طريق العقل. ذلك أنّ «المعارف التي تتخطّى العالم الحسيَّ وحيث لا يمكن للتجربة أنْ تعدِّلَ أو تصحِّحَ فيها تقع ضمن مباحث عقلنا التي نَعدُّها من حيث الهدفُ النهائيّ أفضلَ وأسمى بكثيرٍ من كلِّ ما قد تفيدنا به الفاهمة في حقل الظّاهرات»[٥]. ولذا كان يلزم التفريق بين ناتج المعرفة وتلك الصور التي تتخذها المعرفة. هذا ما قاله كانط على وجه الخصوص:

---

١. المرجع السابق: ص ٤٥.

٢. االمرجع السابق: ص ٤٥.

٣. المرجع السابق، ص ٤٥.

٤. ول ديورانت: *قصة الفلسفة*، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة،١٩٨٨، ص ٣٣٥.

٥. كانط: *نقد العقل المحض*، ص ٤٧ بتصريف.

من الواجب التّمييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، والصورة التي تتّخذها تلك المعرفة. وعلى ذلك، فعلى الرّغم من أنّ المعرفة تنشأ عن طريق التجربة، فإنها لا تُستمدُّ منها وحدها.[١]

ولذلك أصبح مصدر المعرفة عند كانط هما التجربة والعقل. وبعد أن أثبت كانط دور العقل بجانب التجربة بوصفهما مصدرَيْن للمعرفة أوضح الدَّوْر المهمَّ الذي يقوم به العقل النقدي في المعرفة بعيداً عن أيِّ دوغماطيقية. يقول في هذا الصدد:

يؤدي نقد العقل، إذاً، في النّهاية وبالضّرورة إلى علمٍ. أما استعماله الدّوغماطيقي فيؤدّي بالمقابل إلى مزاعمَ لا أساسَ لها، يمكن أن نعارضها بأخرى[٢].

ولا يمكن تأسيس علمٍ إلا بتعاون التجربة الحسية والإدراك العقليّ اللذَيْن يؤدّيان إلى المعرفة الصحيحة.

وإذاً، يعتمد كانط في بناء المعرفة على العقل والتجربة معاً، وعلى الرغم من أنّه فيلسوفٌ عقليٌّ نجد أنّه «رفض العقلِيّين الذين يعطون العقلَ أكثر من طاقته فيقعون في الأخطاء والمغالطات»[٣]، ولكي ينأى بالتفكير الفلسفي عن المغالطات والدّوغماطيقيّة أسس **المنطق الترانسندنتالي**[٤]، وهو حسب تعريف كانط «قانون الفاهمة (المعرفة) والعقل... من حيث هو متعلِّقٌ بالموضوعات قبليّاً، لا كما يتعلق المنطق العام بالمعارف العقلية التجريبية أو المحضة دون تمييز»[٥]، ويقصد كانط من (المنطق الترانسندنتالي) أن يكون **أورغانوناً**[٦] وقانوناً للمعرفة في الوقت نفسه، وهذا «الأورغانون» هو الذي سيضبط الحدود المشروعة التي لا يمكن تجاوزها، ليكون ضابطاً للفكر وفق حدوده وتجاربه، وفي حال تجاوزها، تصبح المعرفة غيرَ مشروعةٍ. وعنه فإنّ حدود المعرفة البشرية لا تُستخدم في البحث عن الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة، وبهذا يصبح منطق كانط الترانسندنتالي متعهِّداً وظيفة الضبط

---

١. المرجع السابق ص ٤٧.

٢. كانط: نقدالعقل المحض، ص ٤٥.

٣. إبراهيم بيومي مدكور، ويوسف كرم: *دروس في تاريخ الفلسفة*، دار ومكتبة بيبليون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ ص ٢١٥.

4. Transcendental Logic

٥. كانط: *نقد العقل المحض*، ص ٧٨ بتصرف.

6. Organon

والحماية من الغلط أو الخطأ في مضمون المعرفة ذاتها، لا في مجرد شكلها المنطقيّ الصوريّ. وهو المنطق نفسه الذي سيعتمد عليه في منظومته الفلسفية في الأخلاق والدّين. لذا فإن معرفة الأشياء باعتبارها وعياً بها يتأسس على الوعي بالذات في أثناء ممارستها أفعالَها المعرفيّةَ المختلفةَ. لذا كان هذا الأورغانون هو الضابطَ لحدود المعرفة المعتمدة على العقل والتجربة عند كانط، وهو نفسه الذي سيغير معالم الميتافيزيقا عنده، والتي حاول جاهداً تحديدها لمواجهة الإلحاد، حيث وجد كانط الميتافيزيقا عاجزةً عن تقديم أيِّ حقيقةٍ عن قضايا: الله، والنفس، والعالم، ولهذا رفض الميتافيزيقا التقليدية السابقة عليه. ومن خلال رفضه لها فُتحت ثغرات الإلحاد في الفلسفة الكانطية، وبخاصةٍ أنّ الطريقة النقدية التي اتبعها كانت ثورةً منهجيّةً في عصره.

موقف كانط من الميتافيزيقا

لقد فرّق كانط «بين الظاهرة (الفينومين) والشيء في ذاته (النومين)، «منتهياً إلى أن العقلَ البشريَّ محصورٌ في قدرته المعرفية على عالم الظواهر، ولا يمكن أن يعرف مجال الشيء في ذاته»[١]، وهذه الفكرة أُستُثمرت لاحقاً من الفلسفات الناقدة للدّين، حيث وظّفت فلسفةَ كانط، على نحوٍ مغايرٍ لمقصوده هو نفسِه؛ إذ نلاحظ أنّ كانط في القسم الثاني من كتابه ***نقد العقل المحض***، والذي عنونه بـ «الديالكتيك الترانسندتالي» (الجدل المتعالي) يقف متسائلاً عن سبب نزوع العقل البشري إلى تجاوز عالَم الحسّ والتجربة، مُذكِّراً بأفلاطون الذي وقف كثيراً عند نزوع العقل إلى التديُّن والتفكير في ما وراء العالم الحسيّ. فكانط في هذا الفصل يعترف أنّ هذه «المجاوزةَ ذاتُ حافزٍ طبيعيٍّ يوجَد داخل كينونة العقل، وليست مجرد افتعالٍ أو سلوكٍ من الترّف الذهنيِّ، لقد رأى أنّ العقل البشري عاجزٌ عن إنتاج حقيقةٍ في ما وراء عالم الحسّ، منتهياً إلى الاستحالة العقلية لتأسيسٍ معرفيٍّ للميتافيزيقا»،[٢] لذا

---

١. كانط: ***مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة***، ترجمة نازلي إسماعيل ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الجزائر، الطبعةالأولى، ١٩٩١ ص ٨٥.

٢. كانط: ***نقد العقل المحض*** من ص ١٨٥.

سيعود في كتابه «نقد العقل العملي» إلى تأسيس الدّين والميتافيزيقا على أساسٍ أخلاقيٍّ لا أساسٍ معرفيٍّ. لذلك كان الفكر الناقد للدين غافلاً عن فلسفته في نسقيّتها وشموليّتها، أيْ غافلاً عن النّصف الآخر من فلسفته... ذلك أن كانط اتخذ موقفَيْن تجاه الميتافزيقا أحدَهما سلبيٌّ والآخرَ إيجابيٌّ، وهذا منهجه الدائم في النقد، تقويض الأفكار الخاطئة ثم بناء ما يراه متناسباً مع قدرة العقل البشري، وقد بدأ بالجانب السلبي بهدم قضايا الميتافيزيقا الرئيسة وتبيين تناقضاتها. ولا يمكن القول، عن أيِّ ميتافيزيقا عُرضت حتّى الآن، أنّها متحقِّقةٌ من حيثُ إن المعرفةَ مقصورةٌ على عالم الحس والتجربة، وإن ما وراء الواقع لا سبيلَ إلى كشفه، لذلك أعلن استحالة الميتافيزيقا». إذ إننا كائنات بشرية، وتقتصر معرفتنا على ميدان الخبرة البشرية الممكنة، ولكننا إذا حاولنا أن نتخطّى حدودَها، فإنّنا بالضرورة لا نفهم شيئاً مما نقوله أبداً[١]، وقد حكم كانط على أنّ الميتافيزيقَا التقليديةَ مستحيلةُ التحقق، لذلك رفض كانط أن تكون الميتافيزيقا بهذا المعنى ميتافيزيقا مشروعةً لبعدها عن التجربة على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة.

في بحثه في مسألة الميتافيزيقا التي تشمل موضوعات: الله، النفس، الحرية، أكد كانط نقده الميتافيزيقَا السابقةَ عليه؛ لأنها قُدِّمت أجوبةٌ عن موضوعات الميتافيزيقا من دون أيِّ فحصٍ لأداة المعرفة نفسِها، أيْ من دون الالتزام بالقيام بفحص نقديٍّ للعقل ذاته، ومن أجل ذلك أحال الميتافيزيقا إلى جانبٍ آخرَ أكثرَ إيجابيّةً من الميتافيزيقا التقليدية وهو ميتافيزيقا أخرى ممكنةٌ عنَيْنَا بها: الميتافيزيقا النقديّة. لهذا السبب رأى وجوب أن يكون ثمّة معارفَ تأليفيّةً قبليّةً، ذلك أنّ طبيعة العقل البشري تجعله غيرَ مستغنٍ عنها، وأنّ عمله لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نكوِّنُها قبليّاً عن الأشياء، ولا على شرحها تحليليّاً بالتالي، بل إنّنا نريد أن نُوسِّع معرفتنا قبليّاً[٢].

أصبح من الواضح أنّ كانط لا يهدف إلى تحطيم الميتافيزيقا على الإطلاق، بل أراد هدم نوعٍ معيَّنٍ من الميتافيزيقا ليحُلَّ محله ميتافيزيقا أخرى، وكان كانط قد وجّه نقده

---

١. المرجع السابق: ص ٤٨.

٢. كانط: *نقدالعقل المحض*، ص ٥٢.

لمحاولات المفكرين الذين حمَّلوا العقل ما لا يطيق في قضايا وجود الله، وخلود النفس، والعالم. لهذا فإن نقض الأدلة على وجود الله والنفس والعالم لا يدلّ على إنكارها فقد أراد كانط أن يلتمس للميتافيزيقا طريقاً آخرَ للبحث يجعلها علماً على غرار علمَيِ الرّياضيات والطبيعة، وهي طريقة فرض الفروض بطريقٍ منظّمةٍ من أجل الوصول إلى النتائج، لذا ليس للميتافيزيقا من غايةٍ خاصّةٍ لأبحاثها إلا الأفكار الثلاث «الله، والحرية، والخلود، هي تلك المشكلات التي يستهدف جهاز الميتافيزيقا حلها باعتبارها غايَته النهائيةَ والوحيدةَ»[١].

حين يقرر كانط ذلك، فإنه لا يقوم بإحالة الميتافيزيقا كما هي إلى العقل العملي مباشرةً. بل يفعل ذلك من خلال البرهان الأخلاقي التي يَعدّهُ الأساس لمفهوم الدّين، ومن هنا تأتي أهمية مسألة الأخلاق في الكشف عن فلسفة الدّين بما هي الغاية الأساسية في فلسفته، والتي من خلالها سنقف على الإيمان العقلي عند كانط لمواجهة ثغرات الإلحاد.

البرهان الأخلاقي (الإيمان العقلي):

انتقد كانط براهين الإلحاد بطرقٍ ليست مستنبطةً من الدين، بل من خطاب العقل. إذ كيف له أن يقيم برهاناً ضد الإلحادَ مَبْنِياً على أسسٍ دينيّةٍ فيما المخاطَب لا يؤمن بالدين من الأساس. اتبع كانط في مناقشته المشكلةَ الأخلاقيّةَ ما يتلاءم مع نزعته العقلية وفلسفته النقدية. فقد رفض الأدلة النظريّة على وجود الله في أنماطها الثلاثة الرئيسة: الدليل الأنطولوجي القائم على فكرة الكائن الأكمل والدليل الكوني (الكسمولوجي) القائم على الإمكان، والدليل الفيزيائي اللاهوتي المستند على الشواهد من نظام الكون. وهكذا انتهى إلى استحالة وجود دليلٍ نظريٍّ صحيحٍ على إثبات وجود الله، وإلى أن العقلَ النظريَّ الخالصَ لا يستطيع بكل إمكاناته معرفة «ما إذا كان الموجود الضروريّ متناهياً أو غير متناهٍ. إذ لا يوجد تناقُضٌ في تصور موجودٍ ضروريٍّ، ولكنه متناهٍ في الوقت نفسه، أما كون هذا الموجودَ الضروريَّ هو اللهُ اللاَّمتناهي، فمسألةٌ لا يمكن إثباتها عن طريق التحليل

---

١. كانط: *نقد ملكة الحكم* ترجمة، سعيدالغانمي، ط ١، منشورات الجمل، ٢٠٠٩، ص،٤١٦،٤١٧.

التصوُّري البحت»[١]. لهذا لجأ كانط إلى طريقٍ آخرَ هو البرهان الأخلاقي، وقد وصف الإيمانَ الأخلاقيَّ في الله بأنه مصادرةٌ (مُسلَّمةٌ) من مصادرات العقل العمليّ، بالإضافة إلى مصادرتَيْن أخرَيْين: هما الحرية والخلود، وهذا الإيمان بوصفه مصادرةً «يزيد عن كونه افتراضيّاً، ويَقِلُّ عن مجرد كونه مبدأً للأخلاقية. ففي حياتنا الأخلاقيّة لا يتمثل لنا وجود الله بوصفه اختياراً ممكناً، بل ينبغي التسليم به»[٢]. ومع ذلك لا تستند الأخلاق الكانطية إلى الاعتقاد في الله لذلك أقام كانط لاهوتاً أخلاقيّاً لا أخلاقاً لاهوتية، أيْ إن الأخلاق هي أساسٌ للدين لا العكس، ويصرِّح بذلك كانط قائلاً:

إنّ الأخلاق لا تحتاج أبداً إلى الدّين بل بفضل العقل العملي المحض هي مكتفيةٌ بذاتها[٣].

وقد كان هذا التصريح لكانط هو المرتكزَ الأساسيَّ الذي بنى عليه الباحثون، ثغرات الإلحاد في فلسفته. لهذا أيضاً عدّوه معادياً للأديان التاريخية. لقد أراد كانط من خلال اللاهوت الأخلاقيّ أن يجعل معرفتنا بالله غايةً إيمانيةً لا معرفةً نظريّةً، لذلك رفض أيَّ فيزياء لاهوتيةٍ وانطلق للبرهان الأخلاقيّ من الأساس الغائيِّ للطبيعة، حيث تضع الطبيعةُ أمام التأمّل النظريّ للعقل معطياتٍ وفيرةً بحيث يستطيع العقل البشري من خلالها الوصول لوجود سببٍ عاقلٍ للعالَم. ومع ذلك، فالأساسُ الغائيُّ لا يجعل من الله قضيّةً إيمانيّةً، لأن غايةَ العقل هنا هي تفسيرُ الطبيعة، لا من أجل تحقيق الواجب، وهذا ما يرفضه كانط، لذا ومن أجل أن يصبح الله قضيّةً إيمانيّةً، لا بُدّ من العثور عليه من خلال «مفهومٍ مبدِعٍ أخلاقيٍّ للعالَم، لأنّ هذا وحده يوفّر الغائيّة النهائيّة التي لا نرى أنفسنا ملتزمين بها إلا بقدر ما بتصرف وفق ما يفرضه علينا القانون الأخلاقيّ كغايةٍ نهائيّةٍ، وهكذا يلزمنا بها، وبالنتيجة لا يكتسب مفهوم الله تمييز اعتباره قضيّةَ إيمانٍ في إثباتنا إلا من خلال علاقتنا بموضوع واجبنا

---

١. المرجع السابق ٢٥٧.

٢. جيمس كولينز: *الله في الفلسفة الحديثة*، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٢٥٧.

٣. كانط: *الدّين في حدود مجرد العقل*، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،٢٠١٢ ص ٤٥.

كشرطٍ لإمكان بلوغ الغاية النهائيّة لهذا الواجب»[1]. وعليه فإن غائيّة الطبيعة لا تكفي وحدها للبرهنة على لاهوتٍ من دون البرهان الاخلاقي، حيث إن الأخير يحتفظ دائما بقوّته، ولأنه يبرهن على وجود الله من الناحية التي لا غنى عنها للعقل وهي الناحية العملية. وللوصول إلى كائنٍ أسمَى، لم يكن علينا الاعتماد على الأساس الغائي الطبيعي للبرهان، لذلك يأتي الدور المهم للغاية الأخلاقية، والتي تستند إلى مبادئَ عقليّةٍ في الأساس، تستطيع التفضيل لتفضي إلى لاهوت ما يرضي غاياتِنا النهائيّةَ. أما هذه الغاية فلن تكون نهائيّةً، إلا بوجود كائنٍ أسمَى أبديٍّ. وهكذا يبدو لنا مفهومُ مبدعٍ واحدٍ أسمَى يجمع العلم الكلّيَّ والقدرةَ الكليّةَ والحضورَ الكلّيَّ وأبديٍّ، يناسب اللاهوتَ الأخلاقيَّ. وتبعاً لذلك الإيمان العقلي، عارض كانط النظرياتِ الأخلاقيّةَ، التي ترى أنّ فكرةَ الخير هي دعامةُ الأخلاق، إذْ أسّس فلسفته الخلقية على مفهوم الواجب والإرادة وما يتبعهما من نتائجَ أخلاقيّةٍ وعدّ الأخلاق هي (فكرة الواجب)، فالواجب «هو ضرورة إنجاز الفعل احتراماً للقانون. أما القانون فصفته الجوهريّة تكمن في أنّه كلّيٌّ أيْ صادقٌ في الأحوال كافّةً، من دون استثناءٍ. والقانونُ الأخلاقيُّ هو ذلك القانون الذي يقول لنا أن الفاعلَ الأخلاقيَّ يتصرف أخلاقيّاً إذا سيطر العقل على كلِّ ميوله»[2].

لذلك يرى كانط أن الواجب هو ما أملاه العقل، والإرادة الخيرة هي التي تلبّي النداءَ الأوّلَ وهو العقل وتبعد عن الأهواء. ونداء العقل هو نداء الواجب، وأمره هو الذي يجب أن يُطاع، فالإنسان لا يكفيه أن يأتيَ الفعلَ مطابقاً لما يقضي به الواجب. ذلك أنّه إذا «كان كلُّ شيءٍ في الطبيعة يتحرك بمقتضى قوانين، فإن الكائن العاقل هو وحده الذي يتحرك بمقتضى فكرة القانون، أيْ تصور القانون، وهذا يضعنا مباشرةً أمام مبدأ الإرادة[3]». لذلك كان لابد من فعل الإرادة المرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الواجب، «فالإرادة التي تعمل وفقاً

---

١. كانط: *نقد ملكة الحكم*، ص ٤١٤.

٢. زكريا إبراهيم: *المشكلة الخلقية*، مكتبة مصر، بدون تاريخ أو رقم طبعة ص ١٦٧.

٣. زكريا إبراهيم: *المشكلة الخلقية*، ص ١٦٣.

للواجب هي إرادة خيّرةٌ، بالضرورة»[١]، وبالتّالي فكرة سيطرة العقل. أما صيغة هذه السيطرة فإنها تُسمّى، بحسب كانط، وازعاً، والوازع هنا عقليٌّ وأخلاقيٌّ في آنٍ، إذْ يقول كانط هنا، منذ بداية القسم الأول لـ (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) «إنّ من كل ما يمكن تصوره في العالم، بل خارج العالم بصورةٍ عامةٍ أيضاً، ليس ثمة ما يمكن أن يُعدَّ خيراً من دون حدودٍ أو قيودٍ، اللهم إلا الإرادة الخيِّرة»[٢]. إنّ ما يقصده كانط في هذه العبارة هو أنّ الإرادة الخيِّرة هي وحدها التي يمكن أن تُعدَّ خيراً في ذاته، أو خيراً مطلقاً أو خيراً غيرَ مشروطٍ، موضِّحاً أكثرَ أنّ الإرادة الخيِّرة يجب أن تكون خيِّرةً في كلِّ الظروف، ومهما كانت الأحوال، فلا تكون خيّرةً في ظرفٍ، وغيرَ خيّرةٍ في ظرفٍ آخرَ، أو خيّرةً كوسيلةٍ لغايةٍ، وشرِّيرةً كوسيلةٍ لغايةٍ أخرَى. وهنا يُنبِّهنا كانط إلى خطر الخلط بين الإرادة الخيّرة، وبين مجرد الرّغبة في الخير من دون اتّخاذ الوسائل المتاحة لتحقيقه. ومن هنا اتخذ الشّرّ مفهوماً أخلاقيّاً مخالفاً لما تناولته التيارات الإلحادية المتعددة، إذ رأى كانط أن هبة الله الحقيقية للإنسان هي الإرادة الحرة، لذلك تكمن حرية الاختيار إمّا للخير وإمّا للشر، فإن كان شرّاً فليخلعِ الإنسانُ الشرَّ ويلبسِ الخيرَ، فالإنسان يكمن بداخله نزوعٌ للشّرِّ وليس مفطوراً عليه والحرية هي مصدرُ كلِّ ما هو شرٌّ أو خيرٌ فيه، وعلى ذلك فالشّرّ ليس خبثاً، بل هو ناتجٌ فقط من ضعفٍ في الطبيعة الإنسانية بما فيها من خلطٍ للدوافع الأخلاقيّة وغير الأخلاقيه، والتي هي أحد عوامل نزوع الإنسان للشر[٣]. وإلى هذا يرى كانط أن «حكمة الله العليّة تهيمن وتحكم الكائناتِ العاقلةَ وتصرّفها بحسب مبدأ حريتهم، وأولئك الموجودات يجب أن يتحمّلوا

---

١. المرجع السابق: ص ٢٩٤.

٢. كانط: *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق*، ص ٣٧.

٣. يرجع كانط وجود الشرفي الإنسان إلى النزوع الموجود داخل كل موجود بشري ويظهر ذلك في ثلاثة درجات:

١ . ضعف القلب البشري في اتباع المسلمات المتخذه بعامة أو وهن الطبيعة الإنسانية،

٢ . النزوع إلى خلط الدوافع الأخلاقيّة مع اللاأخلاقية...بمعنى عدم صفاء القلب.

٣. النزوع إلى القبول بالمسلمات القبيحة بمعنى خبث الطبيعة الإنسانية أو القلب البشري، كانط، الدّين في حدود مجرد العقل، ص ٧٩.

مسؤولية أيِّ خيرٍ أو شرٍّ يقترفونه»[١]، ذلك أن الخير والشرعند كانط موجودان في الطبيعة البشرية حيث يوجد الخير في ماهية الإنسان بينما يوجد الشر في طبعه، ولذلك وطبقاً لمبدأ تناقضات العقل الذي قال به كانط فلا ضير أن يتعايش الخير والشر معاً داخل النفس البشرية الواحدة فهما فطريّان، ويخرجان من منبعٍ واحدٍ هو الحرية، والحرية هنا هي حريةٌ مرتبطةٌ بدرع الإرادة والواجب في القانون الأخلاقيّ، فالمرء بشكلٍ حرٍّ لا يعني سوى «أن يغير حياته إلى حياةٍ جديدةٍ مطابقةٍ للواجب»[٢]، فالحرية هي حركة بعثٍ من جديد للإنسان، وتغيّر حالته من الشرِّ إلى الخير. هذا التغيير يتمّ بخروج الإنسان «من الشرِّ ودخوله في الخير، هي خَلْعٌ للإنسان القديم ولِباسٌ للإنسان الجديد»[٣]، وهنا نجد تشابهاً بين ما جاء في الكتاب المقدس وعبارة كانط. فقد جاء في الكتاب المقدس «كما لبسنا صورة الترابيّ سنلبس أيضاً صورة السماويّ»[٤]، لكن كانط يستعملها كفكرةٍ شموليّةٍ في حدود لاهوته الأخلاقيّ المؤسَّس على الإيمان العقلي لا في حدود الدّين وحده، ومن هنا فخلاص البشر لا يوجد إلّا «في القبول الأشد حميميّةً بالمبادئ الأخلاقيّة الأصيلة في صلب نواياهم، ولا يتمّ ذلك إلّا من خلال الانتقال إلى مسلَّمات القداسة التي في تلك النّوايا»[٥]، لذلك أضحت النيّةُ في فلسفة كانط هي المحدِّدة، وليس الدافعُ هو المحدِّدَ إذا كان الإنسان خيِّراً أو شرِّيراً. ذلك أنّ منْ يعمل ضدّ هذا القبول ليس هو شهوةَ الحسّ المتهمةَ غالباً، بل هو ضرباً من الانحراف المُذْنِب في حقِّ نفسه أو كما يريد المرء أن يسمِّيَ هذا الخبث، هو الخداع، والكذب، ومكر الشّيطان، الذي منه دخل الشرُّ إلى العالم، وهو انحرافٌ كامنٌ في كلِّ إنسانٍ ولا يُقهَر إلا بفكرة الخير الأخلاقيّ[٦]، ويظهر جليّاً، من تحليل كانط الشرَّ والخيرَ، الدلالةُ

---

١. كانط: *الدّين في حدود مجرد العقل*، ص ٧٣.

٢. المرجع السابق: ص ١١٦.

٣. كانط: المرجع السابق ص ١٣٤.

٤. *رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس*، الإصحاح ١٥: أية ٤٩.

٥. كانط: *نقد العقل المحض*، ص ٣٤.

٦. كانط: *الدّين في حدود مجرد العقل*، ص ١٤٧، ١٤٨.

على نظرته الإيمانية وإلمامُه بالكتاب المقدَّس، خلافَ ما فهمه بعض الذين يتحدثون عن ثغرات للإلحاد، في الفلسفة الكانطية. إن ما مايريده كانط هو بعثُ الإنسان من جديدٍ وتغييرُ حالته من حالة الشّرِّ إلى حالة الخير، فكما يُبعث الإنسان في الآخرة ويتغيّر من حالةٍ إلى حالةٍ كما جاء في الكتاب المقدس، كذلك يستطيع الإنسان من منطلق حرّيّته وإرادته أن يُنشئ أخروياتٍ متحقِّقةً في العالَم الأرضيّ من خلال خلع الشّرّ ولبس الخير، لذا يرى كانط في هذا الإطار أنّ جميع المفاهيم الأخلاقيّة تحتلّ مكانها وتستمدّ أصلها، قَبْليّاً تماماً، في العقل نفسه. لهذا وجدناه يقول:

إنّ الأخلاق وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيثُ هو كائنٌ حرٌّ يُلزِم نفسه عن طريق عقله بقوانينَ غيرِ مشروطةٍ[١].

انطلاقاً من مبدأ عقلانية الأخلاق هنا، يوصلنا كانط إلى فكرة الحرية، على أساس أنّها فكرةٌ لا يمكن فصلها أبداً عن فكرة العقل «لأنّ فكرة الحرية هي محور مذهب العقل الخالص - العقل النظريّ والعقل العمليّ في آنٍ - وهو يكون، في هذا، قد مهد الطريق لتحويل سيادة العقل العملي على العقل النظريّ إلى علاقةٍ عليّةٍ جوّانيّةٍ»[٢]، أو علاقة شرطٍ بمشروطٍ. وإذ يصل كانط إلى هذا يفيدنا أيضاً أن التجربة لا تفيد أبداً في عملية وضع مبادئ الأخلاق، ذلك أن القانون الأخلاقيّ بصفةٍ عامّةٍ، لا بُدَّ أن يكون غيرَ ممزوجٍ بأيِّ إضافةٍ غريبةٍ لدوافعَ حسّيّةٍ، ومكتسَبةٍ من التجربة، وفي هذه الحالة سيصبح له تأثيرٌ في القلب الإنسانيّ من طريق العقل وحده، تأثيرُ أقوى بكثيرٍ من تأثير الدوافع الأخرى كلها، التي يمكن أن تُثار في مجال التجربة، لذلك يجب أن ننظر لواجباتنا «على أنّها أوامرُ للكائن الأسمى، لأننا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلّا استناداً إلى إرادةٍ كاملةٍ من الناحية الأخلاقيّة، ولهذا فإنّنا لا نستطيع أنْ نأمل في بلوغ الخير الأسمى إلّا من خلال الانسجام مع هذه الإرادة»[٣]، وتبعاً لذلك كان جوهر الدّين عند كانط هو «التوافق مع... فكرة مشرِّعٍ

---

١. كانط: المرجع السابق، ص، ٤٥.

٢. محمد علي أبو ريان: *تاريخ الفكر الفلسفي في الفلسفة الحديثة*، الطبعة الثانية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ص ٢٩٤.

٣. كانط: *نقد العقل العملي*، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،٢٠٠٨ ص ٢١٨.

أخلاقيٍّ لجميع البشر، هو بلا ريبَ متطابقٌ مع الواجب»[١]. وتقابلنا هنا مشكلةٌ كبيرةٌ جدّاً في كتابات كانط، فهو من ناحيةٍ يقرِّر أنّ واجباتِنا الأخلاقيّة أوامرُ إلهيّةٌ، ومن ناحيةٍ أخرى يقرّر أنّ الواجباتِ الأخلاقيّةَ صادقةٌ بذاتها بالضّرورة، ونابعةٌ من الأمر المطلق للإرادة الإنسانية، على هذا الاعتراض يجيب كانط:

يجب أن ننظر إلى الأخلاقيّات على أنّها أوامرُ الكائن الأعلى لأنّنا لا نستطيع أن نأمل في الخير الأسمى إلّا استناداً إلى إرادةٍ كاملةٍ من الناحية الأخلاقيّة، ولهذا فإنّنا لا نستطيع أن نأمل في بلوغ الخير الأسمى إلّا من خلال الانسجام مع هذه الإرادة[٢].

لذا كان المبدأ المعيّن الأعلى للإرادة، يدور بين عاملَيْن مهمَّيْن، الأوّل: مصادرة وجود علَّةٍ للطبيعة بأسرها، والثاني: مبدأ توافق الطبيعة، وتوافق السعادة الأخلاقية، إذاً ليس الخير الأسمى ممكناً في العالم، إلّا من حيثُ الإقرار بوجود مبدإٍ بأعلى للطبيعة، لذا فلو أنّ من الواجب تحقيق الخير الأسمى، فهو أيضاً مرتبط بوجوب الحاجة إلى افتراض إمكان هذا الخير الأسمى، ولا يتحقق هذا إلا بوجود الله، وقد أكد ذلك كانط، حين ربط ربطاً لا ينفصم افتراض هذا الوجود بالواجب، وذلك يعني أنّه من الضروريّ أخلاقيّاً أنْ نُقرَّ بوجود الله[٣]، وهذا إقرارٌ من كانط بأنّ الإقرار بوجود الله إلزامٌ أخلاقيٌّ.

لقد كانت محاولةُ كانط في فلسفته الاستدلالَ على مشابهة قانون الأخلاق المسيحيّ بفكرته الناقدة للعقل المحض، بل لقد رتب المشابهة في نقده والقانون المسيحي حتّى بلغ حدّ التماثل مع اختلافٍ في المصطلح. فقد رأى كانط أنّ النّيّةَ المتمثلةَ للقانون الأخلاقيّ عن احترامٍ هي الفضيلةُ، وهذا هو جل الكمال الأخلاقيّ المقدّس الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه، وبالتالي فإن هذا الأمر يُظهر وعياً بالدوافع المزيَّفة التي هي غيرُ أخلاقيّةٍ والتي تدعو إلى اتباع ذلك القانون. وحسب كانط فإن ما يتطلبه المخلوق لتقديس ذلك القانون هو الأبدية أو التقدم إلى اللانهائي، وقد يبدو لنا أن السعادة ليست مرتبطةً ضرورةً بالقانون الأخلاقي، لذا كانت السعادة هي العنصرَ الثانيَ، وكان السعي لإمكان الخير

---

١. كانط: *الدّين في حدود مجرد العقل*، ص ٤٩ (الهامش).

٢. المرجع السابق، ص ٢١٨.

٣. المرجع السابق، ص ٢١٩.

الأسمى لا غنًى عنه لينبع العنصر الثاني وهو السعادة، ذاك ما يبدو جليّاً حين نعلم أنّ جميع الكائنات العاقلة في العالم كرّست نفسها للقانون الأخلاقي، وهذا لأنّ ملكوت الله وحده هو الذي يصل إلى هذا التناغم والانسجام ما بين الطبيعة والقانون الأخلاقي. هذا مع العلم أنّ كلاًّ منهما على حِدَةٍ منفرداً يبدو غريباً مستغرباً متنافراً. والنتيجة التي لا مَرَدَّ لها كما يقول كانط «أنّ الأخلاق تقود إلى الدين»[1]، فالدين هو الغائيّة النهائيّة للقانون الأخلاقيّ، وعلى الرّغم من هذه النتيجة التي كانت متضمَّنةً في فلسفة كانط الأخلاقيّة وصرح بها، فإن اعتماد كانط على الأخلاق وصولاً للدين، قد فتح على فلسفته ثغراتٍ بدعوى أنّ كانط هو مؤسِّسُ الفكر الإلحاديّ في الحداثة المعاصرة، لا سيما أنّ المغزى الذي يستند عليه كانط لكلّ المسائل الفلسفيّة التي تناولتها فلسفته راجعٌ إلى القانون الأخلاقيّ وبصفةٍ خاصّةٍ لدى تناوله مفهومَ الدّين.

مفهوم الدين:

من كلِّ ما سبق نلاحظ أنّ القانونَ الأخلاقيَّ قادنا إلى مفهوم «الخير الأسمى» وذلك كما يقول كانط «بوصفه موضوعَ العقل المحض وغايَته النهائيّةَ»[2]، وبناءً عليه يتضح أنّ جميع الأوامر الإلهيّة هي واجباتٌ لا عقوباتٌ، ولكي يكتمل الهدف الضروريّ والرئيس من الخير الأسمى الذي يفرضه العقل المحض من دون تدخُّلٍ، أيْ من الدوافع الحسّيّة، نصل إلى نتيجةٍ أخرى متمثلةٍ في المصادرة على (خلود النفس). ذلك لأنّ الهدف من الاكتمال الضروريّ والرئيس للجزء الأول من الخير الأسمى لا يمكن أن يُنجز بالكامل إلاّ في أبديّةٍ، وهذا القانون نفسه هو الذي يقودنا مرّةً أخرى إلى العنصر الثاني من الخير الأسمى، وهو السعادة، وهذا يعني أن يقود ـ العقل المحض ـ إلى افتراض علَّةٍ كُفْءٍ لهذا المعلول، أيْ يجب أن يطالب بوجود الله. وهنا يأتي الارتباط ضروريّاً بوجوده من أجل الخير الأسمى. وقد رأى كانط أنّ النيّة المتمثلّة في احترام القانون الأخلاقيّ هي الفضيلة ولذلك «فالفضيلة

١. كانط: *الدّين في حدود مجرد العقل*، هامش صفحة ٥٠ بتصريف.

٢. كانط: *نقد العقل العملي*، ص ٢٢٤.

هي التي تستطيع أن تشكِّل الفكرة التي يفهمها المرء من وراء كلمة «تقوى الله التي هي النيّة الدينيّة»[١]، وهذا هو جلُّ الكمال الأخلاقيّ المقدس الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه. وعلى هذا الأساس لا يريد كانط توقيراً منفعلاً كسولاً للقانون الإلهيّ، بل يريد بالإنسان أن يصرف قواه الخاصّة في مراعاة القانون الأخلاقيّ المؤسَّس على الواجب. وحين يؤسّس كانط الدّين على دعامة الأخلاق، فإنّه يؤسّسه في الوقت نفسه على دعامة العقل، لا على تأملات العقل النظري، أيْ على حاجات العقل العملي، التي هي النور الهادي الوحيد الذي يستطيع أنْ يُرشدنا في متاهة الأفكار؛ وبالتالي فإنّه هو الدعامة الوحيدة الممكنة لإقامة إيمانٍ عقليٍّ. فقد لاحظ كانط أنّ هذا الإيمان يشبع أيضاً اهتمام العقل الخالص نظراً لأنّه يضمن قيام ترابطٍ بين ملكوت الطبيعة وملكوت الحرية الأخلاقية، «حيثُ حريةُ الانسان لا تنبع من فوضويّةٍ، بل من أخلاقٍ بإرادةٍ حرّةٍ»، كأنه يقول: أنا لن أتكلم على الإلحاد، ولكن (الأخلاق المعاملة) وهذا واضح في عبارته التالية:

إنّ أصل حاجة البشر إلى الدّين لا يكمن في أيِّ نوعٍ من العبوديّة، بل في قدرتهم الرّائعة على الحريّة، وبالتّحديد حريّة المصير، حرية اقتراحِ غايةٍ نهائيّةٍ لوجودهم على الأرض، تليق بعقولهم، أي بقدرتهم على إعطاء قيمةٍ، أو معنًى لسيرتهم الخاصة في تدبير أنفسهم[٢].

ومن ثمّة فالحاجة إلى الدّين لا تأتي إلى الأخلاق من الخارج بل هي «فكرةٌ تنبع من الأخلاق، وليست أساساً لها»[٣]، وهذا الترادف الذي حكى عنه كانط والقسائم المشتركة التي تحدث عنها هي السبيل الأسمى لما يتحدث عنه الملحدون ولكن بمنهجه الأخلاقيّ القويم والغاية الأرقى، مصطلحات يتشدق بها العلمانيون من دون أسسٍ منهجيّةٍ، لا تدعو إلّا إلى فوضًى وجدانيّةٍ وإلحادٍ؛ والنتيجةُ حربٌ على الله، وخسائرها تفتيت الأخلاق، ولا مغنم فيها سوى انهيارٍ مجتمعيٍّ في شتى المجالات والمناحي. لقد جاء الدّين عند كانط بتلك الإرادة الحرة ليكون من أهم نتائجها غايةٌ أسمَى يراها في احترام الدّين ما هو لاحترام

---

١. المرجع السابق: ص ٣١٢.

٢. كانط: *الدّين في حدود مجرد العقل*، ص ١٢.

٣. المرجع السابق: ص ١٢.

أعظمُ وهو الله... وحالئذٍ يبلغ الإنسان جل ما يبحث عنه بكامل حريته، فلا يصبح الإنسان متخلّقاً لأنّه متديّنٌ، بل الأمر بعين الضدّ، أنّه لا يصبح متديّناً إلاّ لأنّه متخلّقٌ، أيْ أنّه قادرٌ على إعطاء قيمةٍ أو غايةٍ نهائيّةٍ لحرّيّته. ولهذا فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع تجاوز ثبات القوانين التي تحكم طبيعته وحياته ليصنع لنفسه عالَماً جديداً هو عالم الإنسانيّة التي رأها كانط في الحرّيّة، وعليه تناول كانط مسلَّمة الحرية كحلقةِ وصلٍ بين مفهوميْن متعالِيَيْن هما الله والخلود. فقد وضع الحرية بين مسلَّمة الله والخلود، حتّى تتخطّى الحسّ عن طريق قانون السببيّة، وانطلاقاً من ارتباط مفهوم الحرية بمفهوم السببيّة من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى ارتباطه بالمفاهيم المتعالية لا بد أن نفترض:

سبباً أخلاقياً للعالَم هو مبدعٌ العالم لكي نضع أمام أنفسنا غايةً نهائيةً تتّفق مع القانون الأخلاقيّ وبقدر ما تكون هذه الغاية النهائيّة ضروريّة تكون ضروريّة أيضاً لافتراض... أنّ الله موجود[١].

أصالة الوجود الإلهيّ:

لقد توصّل كانط إلى تصوُّرٍ يقوم على أنّ قانون الطبيعة يقضي بأنْ لا شيءَ يحصل من دون سبب متعيِّنٍ قبليّاً تعيُّناً كافياً، إذاً فالقضية «التي تنصّ على أنّ كلَّ سببيّةٍ ليست ممكنةً إلا وفقاً للقوانين الطبيعيّة، تتناقض ذاتيّاً في كلّيّتها اللاَّمحدودة، ومن المحال إذاً أنْ نسلِّم بهذه السببيّة بوصفها السببيّةَ الوحيدةَ. وعليه يجب التسليم بعلِّيّةٍ يحصل بموجبها شيءٌ من دون أن تكون تلك العلة متعيِّنةً، وذلك بصعودنا إلى أعلى بعلةٍ أخرَى متقدمةٍ وفقاً لقوانينَ ضروريّةٍ»[٢]. وذلك الصّعود الملحوظ في منهج كانط للوصول إلى فكرةِ سببٍ أسمَى محدَّدٍ، هي في حدّ ذاتها إحدى طرق دحض الإلحاد؛ إذْ لا يمكن أن نستدلّ لملحدٍ على وجود فكرة السبب الأسمى من خلال ما أنزل سواءً من دينٍ أو أخلاقيّاتِ الدّينِ (أخلاقٍ لاهوتيّةٍ)، لأن الملحد لا يقبلها من البداية بل يراها ميتافيزيقيا تقليديّةً مرفوضةً لديه، بل إنّ منهج التدليل على وجود وجوبٍ أخلاقيٍّ ولاهوتٍ أخلاقيٍّ، ملزمٍ للارتقاء لفكرةِ سببٍ أسمى

١. كانط: *نقد ملكة الحكم*، ص ٢٩٢.

٢. كانط: *نقد العقل المحض* ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

محدّدٍ، هو عين الاضطرار للعقل إلى الصعود، لذا رأى كانط أنّ الطريقة الأخرى سيئةً، أيْ الطريق المعاكس، بل تُعدَّ عقلاً مقلوباً»[١]. ولا ضير كيف استخدم كانط مبدأ السببية للوصول إلى الكائن الأسمى، المهم أنّه وصل إليه بطرقٍ أخرَى أفضلَ وأقربَ إلى العقل والفهم.

التمس كانط واقعيّةَ الحرية لأنّها كامنةٌ فينا على الرّغم من منهجه الترانساندتالي، لذا جعل منها نقطة التوسط بين قضيتَيْن متعاليتَيْن هما الله وخلود النفس، لهذا كان من اللافت تماماً في هذا أنّ الحرية هي من بين الأفكار الثلاث الخالصة الذي يبرهن كانط على واقعيتها الموضوعية إذ يتم تصورها كفكرةٍ ترنسندتاليةٍ من خلال نتائجها في الواقع، وبالتالي يجعل منها إمكاناً لربط فكرتَيْن متعاليتَيْن وفي الوقت نفسه نصعد منها إلى الدّين وبذلك وصل إلى مفهوم الحرية، حيث تم البرهان على حقيقته بقانونٍ ضروريٍّ للعقل العملي، لذلك يصفها كانط بأنّها تشكّل «حجر الغلق في بناء منظومة العقل المحض بكاملها»[٢]. لذلك لا يتم الفعل الأخلاقيّ عند كانط إلاّ من خلال فكرة الحرية، وهي مفتاح الاستقلال الذاتي والإرادة. في المقابل نجد أن الضرورة الأخلاقيّة ذاتيّةٌ، أيْ أنّها حاجةٌ، وليست موضوعيةً، بمعنى أنّها هي نفسَها ليست واجباً، وذلك لأنّه لايمكن أن يكون هناك من واجب يقضي بافتراض وجودِ أيِّ شيءٍ، نظراً لأنّ هذا أمرٌ يتعلق بالاستخدام النظريّ للعقل، ولذلك «لا يعني التسليم بوجود الله كمصادرةٍ أنّه أساسٌ لكل إلزامٍ بصورةٍ عامّةٍ، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتي للعقل نفسه»[٣] وهذه ثغرةٌ أخرى أخذها دعاة الإلحاد على كانط باعتبار هذا اللاهوتَ الأخلاقيَّ لاهوتاً بلا شعائرَ وطقوسٍ. لكنّ كانط كان يرمي من وراء ذلك رؤية الكائن «الإنساني لا باعتباره غايةً طبيعيّةً مثلَ أيِّ كائنٍ منظَّمٍ بل بوصفه غايةً أخيرةً للطبيعة على الأرض»[٤]، فالإنسان هو الغاية الأولى والأخيرة للوجود

---

١. المرجع السابق: ص ٢٣٧.

٢. كانط، *نقدالعقل العملي*، ص ٤.

٣. محمد عثمان الخشت، *مدخل إلى فلسفة الدين*، دار قباءاللطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٩٧.

٤. كانط: *نقد ملكة الحكم*، ص ٣٧٠.

بحكم العقل المفطور فيه من دون سائر الكائنات الأخرى، لذا أراد كانط تخليص الدّين من كل أنطولوجيا أو ميتافيزيقا، بجعله ديناً تتحدد أهميته وضرورته من منطلقٍ أخلاقيٍّ تمُليه فكرة الواجب الكليِّ المنزَّه من كل غرضٍ ومصلحةٍ، لا مكانَ فيه للطقوس والشعائر، سعياً نحو غائيّةٍ لا توجد إلا فيه وحده، محاولاً بذلك سد النقص والثغرة التفسيرية التي تنتج من مبدأ الآلية حينما يحاول تفسير الحياة ذاتها ضمن التّصوّر الميكانيكيّ للكون، كما يأخذ موضعه أيضاً ضمن سعي العقل العمليّ، لأنّه يرى التجانس بين ما يقوم به من فعلٍ أخلاقيٍّ وبين الخير الأعلى الذي لا يستطيع بلوغه في حياته القصيرة الفانية. ولعل النزعةَ العقليّةَ النقديّةَ التي اتبعها كانط في فلسفته هي التي أفضت إلى هذه النتيجة والتي بلغت أوْجَها من خلال شكل العبادة التي تحكم العلاقة بين الإنسان والله، وذلك من خلال التمييز بين دين العبادات والدين الخلقي من دون نفيٍّ للأوّل. لكن كانط استنكر ما جاء في إنجيل يوحّنا «لا تؤمنوا إلا إذا رأيتم الآياتِ والعجائبَ»[١] متعجِّباً بقوله:

إذا أنتم لم تروا العلامات والمعجزات فلا تؤمنوا![٢]

وتساءل «هل الإيمان متوقِّفٌ على رؤية العلامات والمعجزات ومِنْ دونِهما لا يوجد إيمانٌ»[٣]، من هذا المنطلق وضع كانط تمييزاً جوهريّاً بين مفهوم دين العبادات، ومفهوم الدّين الخلقيّ المحض، إذ يرى أنّ في دين العبادات نجد الإنسان يتقرّب إلى الله بأنّه «يمكن أن يجعله سعيداً أبداً من دون أن يكون عليه بالضّرورة أن يصير إنساناً أفضلَ»[٤] ولهذا نبذ كانط التواكل والتمنّي من دون عملٍ، فلو كان كل شيءٍ بالتّمنّي لأصبح العالَم خيرّاً من دون شرٍّ، لذلك يقول:

إن الله يمكن أن يجعل منه إنساناً أفضلَ من دون أن يكون هو ذاته شيئاً آخرَ ليفعله سوى أنْ يصلِّيَ من أجل ذلك، رُبّ صلاةٍ لأنها تتمّ أمام كائنٍ بصيرٍ بكلِّ شيءٍ لا تعدو

---

١. يوحنا: ٤:٤٨.

٢. كانط، *الدّين في حدود مجرد العقل*: ص ١٤٩.

٣. المرجع السابق: ص ١٤٩.

٤. كانط: *الدّين في حدود مجرد العقل*، ص ١٠٩.

أن تكون ضرباً من التمني وبذلك هو على الحقيقة لم يفعل شيئاً إذ لو كان ذلك شيئاً يُنال بالتمني مجرداً لكان يكون كلُ إنسانٍ خيراً[١] .

لهذا لا ينبغي حصر الدّين في مجرد الطقوس التي ربما يكون منها الكثير مما لا يحمل على نقاء القلب وحسن النية. وهو ما شاع في الغرب الأوروبي حيث شكّلت السلطة الكنسية أداةً للإقطاع ومصدراً لشيوع الخرافات. وإذاً، العقلُ وحده حسب كانط هو الذي يستطيع مهما كان الإنسان كامل العقل أن يجد لذّةً مباشرةً في إظهار مظاهر التشريف لهذا المعبود بكونه سيّداً كبيراً للعالم وأن يناله من التمجيد والتّعظيم والتّشريف ما يليق به، ولكن ذلك اتباعُ لأمرٍ مباشرٍ منه، وذلك أيضاً «بوصفه شأناً يخصّ الله لا الإنسان»[٢]، ولذلك استبدل كانط بمفهوم الدّين الخلقيّ المحض وصفه هو الأصلح لدينٍ عامٍّ للإنسانية، وذلك لا يكون إلاّ عبر القوانين النظامية التي هي أوامر الله، لكن في الحقيقة ومن أجل أن يكون الإنسان قادراً على رؤية تلك القوانين التي تخصّه والتي تُعنى بشأن الإنسان، فإنه يستطيع بقوانين الدّين الخلقي المحض، ومن دون القوانين النظامية أن يستند إلى عقله الخاص وبذات نفسه أن يصل إلى أساس الدّين والمتمثل في إرادة الله، لذلك يرى كانط حاجتنا تلك القوانين الأخلاقيّة المحضة التي «هي من حاجة العقل لأنْ يقبل بوجود قوّةٍ، بإمكانها أنْ تخلق المفعول التامّ، الممكن في عالم ما والموافق للغاية الأخلاقيّة النهائيّة»[٣]، وهذا يكون نهايتُه إلزاميّةً بأن يكون هناك إلهٌ واحدٌ، والذي يترتّب عليه دينٌ واحدٌ، وهو أن يكون دينٌ خلقيٌّ محضٌ، وبذلك يحقّق هذا الدّينَ ما لم يحقّقه دينُ العبادات بقوانينَ نظاميةٍ سواءً عبر وحيٍ خاصٍّ لواحدٍ معيَّنٍ، أو عبر كتابٍ عامٍّ للناس، أو ليكون إيمانُ هذا الدّين إيماناً تاريخيّاً لا إيماناً عقليّاً محضاً، لأنّه بالإيمان العقلي المحض يستطيع الإنسان الوصول إلى فهم إرادة الإله. على أنّ كانط لا يرفض تماماً الوحي بل يحلّله هل هو بضاعةٌ عقديةٌ متناقلةٌ بشكلٍ وضعيٍّ وتاريخيٍّ، أو هو وحي العقل المحض لأنّه أقدس ما يمكن أن يخطر على

---

١. المرجع السابق: ص ١٠٦.

٢. المرجع السابق ص ١٧٦.

٣. المرجع السابق ص ١٧٧.

بال البشر عامّةً، لا يخلو أيُّ وحيٍ من معانٍ عقليّةٍ صرفةٍ ولذلك ليس المطلوب سوى الإنصات إلى ما هو عقليٌّ في كل وحيٍ وتخريجه بشكل مناسب لطبيعتنا الأخلاقيّة أيْ لحريتنا، «إنّ الإيمان الحرَّ هو موقفٌ أخلاقيٌّ باطنيٌّ... ولذلك لا معنى لأيِّ عنفٍ دينيٍّ»[١].

فما يريده كانط هو حماية الإنسان من تحويل الدّين لمجرد مظهرٍ خارجيٍّ بل يريد جوهر الدّين، لأنّ الله هو كلُّ شيءٍ، لأنّه معبودٌ خارجيٌّ في أفق أنفسنا، ومِنْ ثَمَّ فإنّه هو أكثرُ الأفكار العقلية حرّيةً إلينا، فكانط لا يريد إبطال دين الشعائر كما ذهب بعضهم إلى ذلك ولكن يريد إيقاظ الضمير البشري لكيفية عبادة الله... أليس ما تعانيه مجتمعاتُنا المعاصرة هو اتّخاذَ بعضهم الدّين مظهراً لا جوهراً، أليس سببُ العنف والدكتاتورية المعاصرة، هو البعدَ عن جوهر العقل وعدم إعماله في الدين؟

إن الإيمانَ الأخلاقيَّ الذي يدعو له كانط هو إيمان التوكّل لا التواكل أيْ الإيمانُ المؤسَّسُ على صفاء النيّة ونقاء القلب، إيمانُ الحرية لله وحده لا إيمان الأغراض الدنيوية الذي يسميه كانط «إيمان المرتزقة»، إيمان الحرية لا العبودية، فمعنى أن يكون الإنسان حرّاً «لا يعني سوى أن يغيّر حياته إلى حياةٍ جديدةٍ مطابِقة للواجب»[٢]، الإيمان الحرّ ليس هو إيمان كفارة، الإيمان الحر - كما يقصده كانط - هو إيمان العقل الذي يستطيع هو وحده «أن يحررنا من شعور الذنب وذلك أنّه ليس ثمة واجبٌ على الأرض أقدس من سيرةٍ حسنةٍ وفقاً لقوانين الحرية وهو موقفٌ لا نحصل عليه بالقيود والرهبانيّة المسرِفة بلا جدوى بل باستعمال حريتنا وطبيعتنا البشريّة»[٣]، ولهذا يرفض كانط أن يصنّف النّاس كفّاراً زناديق ومؤمنين. فهناك ما يطلق عليه كانط بالاستعداد للدّين الخلقيّ، المطمور في صلب العقل البشري، ولكن لا يعني ذكر أنّ الإيمان العقلي الحرّ يرفض ويتنكّر للعقائد والملل وإنما كونه لا يحتاج البتة إلى شعائر حتّى يقتنع به اللاّهوتيون أنّ ما يريده كانط هو حماية الضمير البشريّ من تحويل الدّين إلى كهنوتٍ، فهو لا يهدف من الإيمان الحرّ إلى إبطال دين

---

١. المرجع السابق: ص ١١٦.

٢. المرجع السابق: ص ١١٦.

٣. المرجع السابق: ص ١١٦.

الشعائر والطقوس أو دين المعتقدات ولكنه يريد إيقاظ العقل بكيفية التعامل ولذلك فالحاجة إلى الدّين لا تأتي إلى الأخلاق من الخارج، بل هي فكرةٌ تنبع من الأخلاق، وليس هي أساساً لها، وهذا الترادف الذي حكى عنه كانط والقسائم المشتركة التي تحدث عنها هي السبيل الأسمى لما يتحدث عنه الملحدون ولكن بمنهجه الأخلاقيّ القويم والغاية الأرقى.

إنّ حاجة الإنسان إلى احترامٍ أعظمَ من كلِّ أنواع الاحترام الأخرى، هو الذي يجعله يفكّر من نفسه في جعل شيءٍ ما موضوعاً للعبادة، ومن جوهر هذا الاحترام يختم كانط كتابه نقد العقل العملي بعبارةٍ تجمع كل فلسفته الخلقية والدينية بقوله:

شيئان يشغلان الوجدان بإعجابٍ وإجلالٍ يتجدّدان ويزدادان على الدّوام كلّما أُمعِن الفكر التأمّل فيهما، السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقيّ في صدري[١].

فلا يكون الله كلَّ شيءٍ لأنّه معبودٌ خارجيٌّ بل لأنّه أنبلُ فكرةٍ في أفقِ أنفسنا، ومن ثَمَّ فهو أكثر الأفكار حريّةً إلينا ولذلك وكما بدأنا بحثنا هذا، يكون كانط من الذين صعدوا للسماء بالأخلاق، وعليه لا يمكن الحكم على كانط إلاّ من خلال منطق العقل وحرية التفكير اللَّذَيْن يشكّلان جوهر فلسفته، ذلك بأن حاجة الإنسان إلى احترامٍ أعظمَ من كلِّ أنواع الاحترام الأخرى هو الذي يجعله يفكّر في جعل شيءٍ ما موضوعاً للعبادة. وهذا بدوره أعطى لكانط بُعداً آخر للدين مخالفاً بعض الفلاسفة.

---

١. كانط: *نقد العقل العملي*، ص ٢٦٩.

في المتاهة الكانطيّة، محاولة في نقد القانون الأخلاقيّ الكانطيّ[1]

إدريس هاني[2]

بعد أن ذكر كاتب المقالة عباراتٍ في مدح إيمانويل كانط وأكّد على أهمّية أطروحاته الفكريّة، قال أنّ هذه الأطروحاتِ عرضةٌ لنقدٍ جادٍّ؛ إلا أنّ محور البحث فيها هو النقد الوارد على نظريته الأخلاقيّة وما يترتّب عليها من نتائجَ، وفي هذا السياق قام أوّلاً بتعريفها وبيان تفاصيلها بحسب الأطروحة الكانطيّة، ثمّ تناول مسألة إثبات وجود الله تعالى بالشّرح والتحليل على أساس فكرة الواجب الأخلاقيّ برؤية كانط؛ وفي نهاية المطاف ذكر ثلاث شبهاتٍ تَرِد على ما ذُكر، إحداها منهجيّةٌ والأخرى عقليّةٌ والثالثة منطقيّةٌ.

التحرير

******

مدخل

لا يخفى أن الكانطيّة كانت قد أنجزت ثورةً كبرى في تاريخ الفلسفة الحديث قوامها وضع العقلِ نفسِه أمام سؤال النّقد؛ وبذلك صار لها الفضل في الإجهاز على ما تبقّى من أُسُسٍ فلسفيّةٍ للاّهوت المسيحيّ وعموم الميتافيزيقا الغربيّة. فقد يُقال أنّه ليس ثمّةَ من أمْكَنَهُ فعلاً تسديد الضربة القاضية لآخر قلاع الإيمان منذ ديكارت، أكثر ممّا قام به صاحب سؤال

---

١. المصدر: هاني، إدريس، ***أخلاقنا: في الحاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة***، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٧، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص ٢٩.

٢. إدريس هاني، ولد في مدينة (مولاي إدريس) في المغرب سنة ١٩٦٧ م. محقق ومفكر مغربي. له العديد من المؤلفات، ومن بينها: ***(مع ابن تيمية في ردوده على المنطقيين)، و (أخلاقنا)، و (كفى ثقافة طائفية) و (مثقّفون طائفيون).***

الأنوار وناقد العقل المحض، وقد باتت هذه القناعة راسخةً في أذهان كثيرٍ من فلاسفة القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين وإلى اليوم، بمن فيهم مؤرخو الفلسفة. وهذا الرّأي يقع في مقابل رأيٍ آخرَ، يرى عكس ذلك تمامًا؛ يرى في المحاولة الكانطيّة محضَ مسامحةٍ تحجب تسليمًا مضمرًا بكلّ الأُسُس الميتافيزيقية واللاّهوتية التي ناضل هذا الأخير في سبيل تقويضها. على الأقلّ لم ير نيتشه في قدوم كانط ما هو جديرٌ بإحداث التّغيير في أُسُس الفلسفة الألمانية التي وَسَمها بأوصافٍ تتراوح بينّ الانحطاط والخداع والبَلَه. يتساءل نيتشه عن حقيقة هذا الجديد الذي جاءت به الكانطية حينما يقول:

من أين ذلك الاقتناع الألمانيّ، الذي يُسمع صداه إلى اليوم، بأنه بدءًا من كانط قد حدث انعطافٌ نحو شيءٍ أفضلَ[١].

غير أننا سنكتشف بعد ذلك أنّ حتميّة الإيمان تحقّقت بصورةٍ أقوَى داخل الجدل الكانطيّ نفسِه، حيث إنّ أُولى علامات الإخفاق في تقويض الإيمان، هي عندما اُضطُّر كانط إلى إحداث ضرب من الشرخ الوظيفي بين عقلَيْن، كان أحرى أن يُظهرا تطوُّح المحاولة الكانطية في تهريب مسألة الإيمان من حاقِّ العقل النظري إلى هامش العقل العملي، الهامش الذي يصبح بموجب إطلاقه مركزاً يهمّش العقل النظري بوصفه، دون حدِّ تعقُّلِ الأشياء مطلقًا. الفضل في دحض مسألة الإيمان ومعاودة تأسيس فكرة الله من خلال السؤال الأخلاقيّ هي حكايةٌ عن انسداد آفاق الدحض الفلسفيّ لفكرة الله، ولقد أكّدت الحُقَبُ التاريخيّةُ التي أعقبت المحاولة الكانطية أنّ الأخلاق هي أعجزُ ما تكون عن القيام في دنيا الخلق خارج الدّين أو لا أقلَّ بلا شرطه، أو لا أقلَّ دون تقمّص أدواره وتمثّل وظائفه. ولو عبرّنا بطريقة **مارتان بليز**، فإنَّ القِيَم الدينيّة تحتلّ قمة سلَّم القِيَم الإنسانية[٢]. إننا نزعم أن العالَم اليوم- وبخلاف أكثر الذين اعتبروا أنّ العصر يعاني حقًّا من أزمة قِيَمٍ - لا يعيش أزمة قِيَمٍ إلاّ بقدر ما يعيش أزمة دينٍ. ولقد حاول كانط جهده عبر متاهة

---

١. فريديرك نيتشه، *عدو المسيح*، ص ٣٨.

2. Martin Blias ,***L'échelle des Valeurs Humaines***, p 150.

القانون الأخلاقيّ أنْ يُنزِّل الأخلاقَ منزلةَ الدين، والإنسانَ منزلةَ الإله، بمعنًى آخرَ لقد حاول إسناد القانون الأخلاقيّ إلى العقل العملي، ظنًّا منه أنّ هذا يكفي كي نجعل المستقبل الإنسانيّ مستقبلاً عقلانيًّا خاليًا من الدين، ومن دون الحاجة إلى المحفِّز الوحياني، وهذا ما أكّد عليه مرارًا وتكرارًا في أعماله الكبرى؛ حيث نجد مثالاً عنه في مقدّمة الطبعة الأولى من كتابه **الدين في حدود العقل** (١٧٩٣)، ما معناه أنه، تأسيسًا على مفهوم الإنسان بوصفه الكائنَ الحرَّ والخاضعَ بنفسه لقوانينَ بلا شرطٍ، تصبح الأخلاق في غنًى عن فكرة وجود كائنٍ آخرَ أسمَى من الإنسان، حتّى يعلّمه ما يجب عليه، كما هو في غنًى عن أيِّ دافعٍ آخرَ لإنجاز ذلك، غير القانون نفسه، وبالجملة فهو ليس في حاجةٍ إلى أن يستند إلى الدّين في أمرٍ أمكنه تحقيقه انطلاقًا من العقل العملي المحض، فهذا الأخير يكفيه لتحقيق ذلك.[1]

والحقّ أنّنا نجد في المحاولة الكانطيّة الفاشلة على براعتها في التّمنطُق والتّفلسُف، فهمًا متحيرّاً للعقل؛ عقلاً لاذ بالاقتصاد حدًّا لم يعد قادرًا بموجبه على الفعل إلاّ عبر التّشطير والتّفكيك والتّحيرّ بين وظائف قسمَيْ عقلٍ بلا مَقْسَمٍ، نظر إليهما كانط تحت تأثيرٍ جامحٍ تعدّى الأرسطيةَ نفسَها، بوصفهما عالمَيْن منشطرَيْن على نحو الحقيقة . إثبات الشيء في ذاته والحكم بامتناع تعقّله على الحقيقة، ليس نزعةً لتنسيب العقل أو معانقةً غيرَ معلنةٍ لاسميّةٍ نجد في المتن الكانطي ما يناقضها؛ بل هو تحايلٌ على حتمية الإطلاق التي سوف تعود بجلالها من نافذة العقل العمليّ بصورةٍ تعوّض عجز العقل النظري، وتثبت ما حكمت الكانطية بعدم اختصاصه بالعقل النظري؛ لأن السؤال المطروح اليوم على كانط: هل العقل العملي شطرٌ لصيقٌ بالعقل النظري، وهل يكفي أنْ نطرد من حيّز العقل النظريّ إمكانية معرفة الأشياء كما هي في حقيقتها لا كما هي عارضةٌ على ملكة الفهم، حتّى تفقد صفة العقلانية؟

إذاً، كان يكفي أن نقول: إنّ العقل العمليّ هو عقلٌ خارج نطاق العقل وهو أوّلُ متَّهمٍ. فكيف نظر كانط إلى الأخلاق؟ وكيف نظر إلى الدين؟

---

1. Emmanuel Kant ,***La Religion dans les Limites de la Raison***, p15.
Traduction de André Tremesaygues, développée par Jean-Marie Tremblay, en collaboration avec la Bibliothèque Paul-èmile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi Un.

الجواب على هذيْن السؤالَيْن يستدعي الحديث عن القانون الأخلاقيّ وعن الموقف الكانطيّ من الدليل الأنطولوجيّ. ونؤكّد هنا على أنّنا لا نطمح فقط إلى نقد تهافت الطريقة الكانطية المخاتلة في محاولتها التّأسيس للإلحادية الحديثة التي تبدأ من تأكيد عدم الحاجة إلى الدين، وتستمرّ بفكّ الأخلاق عن الدين، وأحيانًا فك الدّين عن الإله- حكاية دينٍ بلا إلهٍ - وأخيراً دين الخروج من الدّين في تمثّلات مراوغة للروح الكانطية مع غوشيه. وكلّها ترى سندها الموضوعي في القانون الأخلاقي، وفي مشروع نقد العقل بشقّيه المجرّد والعملي. يؤكِّد هيغل، وهو أحد أبرز نقاد كانط، على ذلك قائلاً: كما هو معروفٌ فإن تأثير النقد الذي وجّهه الفيلسوف إيمانويل كانط ضدّ الأدلّة الميتافيزيقية عن وجود الله، أدّى إلى التخلّي عن تلك الحجج، ولم تعد تذكر في أيّ بحثٍ علميٍّ عن الموضوع، وفي الحقيقة إنَّ المرء يكاد يخجل من أن يوردها أصلاً.

ويذكر في مثال نقد كانط للدليل الغائي، أنّه بفضل كانط جرى التشكيك لأوّل مرّة في هذا الدليل.[١]

إننا نسعى هنا لجعل القانون الأخلاقيّ نفسِه أبرزَ الأدّلةِ الحديثةِ على وجود الله؛ بل إنّه أبرزُ الطرق الحديثة على أنّ الدّين ضرورةٌ وحتميّةٌ أنطولوجيةٌ. وحينئذٍ وجب أخذ أحكامنا هنا بشروطها أو لنقل برسم التنسيب، فقد يرى بعضٌ في كانط مؤسِّسًا لهذه الإلحادية، وقد يرى فيه بعضٌ مؤسِّسًا للإيمان، وهذا كلّه يمكن الوقوف على مظاهرَ منه في الحيرة الكانطية. وأمّا مقارنةً مع نيتشه - وفي نظره - فإنَّ كانط لا يزال يربط نجاحه بنجاح اللاّهوت .وفي نظري، إنّ المتاهة الكانطية مفتوحةٌ لتأكيد الحكم ونقيضه؛ فالقدرة الاستدلالية مراوغةٌ إلى حدّ أنّها صنعت مفارقات العقل بل انتحرت غرقًا في نقائضه؛ لذا قد يرى أنصار الإيمان غايتهم في القول الكانطي الذي ضيّق من اختصاص العقل، النظري، وقد يجدون فيه ما يخدم الإيمان، بينما الواضح أن التهافتية الكانطية صُدِمت بصمود قوة العقل النظري، ونفاذ عالم الأشياء، وصلابة فكرة الله والدين.

---

١. فريدريك هيغل، *الأعمال الكاملة (محاضرات فلسفة الدين)*، ص ١٨-١٢١.

القانون الأخلاقي

لقد شغلت إشكاليّة العلاقة بين الأخلاق والدّين، حيّزاً لافتًا في النقد الكانطي في معرض صياغة إيمانويل كانط لـ «القانون الأخلاقي. «وبقدر ما كان نقد العقل الخالص قد حسم في ذلك الشرخ بين النظريّ والعمليّ، فإنَّه استطاع أن يهزم العقلانية الجامحة في غرورها، ويخدشَ من كبريائها وتطاولها على عالم الأشياء والحقائق، وإذا كان فرويد قد تحدّث يومًا عن ذلك الجرح النرجسيّ الذي أحدثته جملة الانقلابات العلمية المشهودة من قبيل ثورة الفلك الكوبرنيكي والبيولوجيا الداروينية والتحليل النفسي الفرويدي، أمكن بعدئذٍ الاعتقاد بأنَّ نقد العقل الخالص هو في صميمه واحدٌ من الصدمات التي شكلّت جرحًا نرجسيًّا لأزمنةٍ جعلت من العقل جوهرًا قادرًا على فهم كلّ الموضوعات، سواءً تلك التي تبدو مُتاحةً للفهم، أو حتّى تلك التي لا يحتويها العياني كمُعطًى للحِسِّ، فقد حاول قلب كلّ البناء التقليدي لفلسفة الأخلاق؛ قلبًا شرسًا وقاسيًا. ونجد مثال ذلك في ما يُعبرّ عنه عنوان كتاب: **الدين بعد الأنوار**، لهيرمان لوبا، كتأكيدٍ على وجود تلك القطيعة. إلى ذلك، يشير جوزيف سايفرت بالقول: يعترض هيرمان لوبا بطريقةٍ راديكاليّةٍ على إمكانية معرفة الله في كتابه **الدين بعد الأنوار**، ويقترح تأويلاً وظيفيًّا لله، وينطلق من افتراضٍ مفاده أنّه بعد الأنوار وبعد كانط، فإنّه قد أصبح من اللاّمعقول ادّعاء حق امتلاك الحقيقة في ما يتعلّق بالمعرفة الموضوعية لله.[١]

لكنه، وعلى الرغم من ذلك، يتراءى لنا أننا أمام صورةٍ من النقد، مهما بلغ شأنه ومهما بلغ تمظهره بالجذرية، لم يحقّق قطيعته الكبرى مع جوهر الإشكالية التي بها كان الدّين نفسه ضرورةً أخلاقيّةً، كما بدا لمن وردوا قبله أو من استصحبوا ذلك بعده؛ بل وربما تحصَّل من خلال نقد العقل العملي وجودُ ممرٍّ لتثبيت هذه الحقيقة التي لم يفِ بها النقد الكانطي عبر تهافتاته، لكنَّها صدرت شذر مدر عبر رياضةٍ نقديّةٍ هي بالأحرى، وحسب التوصيف النيتشي، لا تعدو أن تكون سوى مساومة مع المنقود على طول الخط .فليس إذاً

---

١. جوزيف سايفرت، *الله كبرهان على وجود الله*، ص ١٦٢.

لنقد كانط من موضوع غير التبرير، وهو يبدأ بالإيمان بما ينتقده[١]، فهو مع ذلك يقرّ بأن القانون الأخلاقيّ من جهةٍ ما، يقود - من خلال فكرة الإله الخيّر - إلى الدين[٢]. كما لم يحقّق قلبًا كوبرنيكيًّا، في مجال فلسفة الأخلاق، من حيث كان قلبه خادعًا وواقعًا في ضروب من الاستبدال والحجب؛ حيث ما بدا من هذا القلب الذي قيل حوله الكثير، ما هو بالأحرى سوى محض مغامرةٍ في صلب مفارقةٍ أشبهَ ما تكون بخفّة ساحرٍ أو ماهرٍ في الإخفاء على ما رأى ناقده شوبنهاور. وهي المفارقات التي سرعان ما ستعود إلى البدايات، لاستئناف ما استنكفت عن إمضائه بدوًا، في نوع من المصالحة العبثيّة.

مأزق التفويت إلى العقل العملي

تلك حيلةٌ تقليديّةٌ كرّستها الأرسطية، وتعاظم أمرها عبر تاريخ الفلسفة المشّائية الوسيطة، وكذا المدرسانية لآباء الكنيسة، حتّى كانت لها الحكومة على الحقبة الفلسفية الممتدّة إلى الأنوار، حينما عزّزت الديكارتية من المقولات الأرسطية التقليدية، وأهمها تجسيم الشرخ المثنوي لعقلين استهلكت الفلسفة نفسها داخلهما، كما استفحلت حيرتها عند تخومهما وبين أقصييهما. لعلّ ذلك أكبر وهمٍ وَسَم القول الفلسفي التقليدي والحديث معًا. كان الاستثناء المعانق للوحدة موجودًا دائمًا على هامش شقوة التفكيك المعتسِّف. وبالتّأكيد لم تكن الكانطية لتمثّل هذا الاستثناء على الرغم من الحركة الانقلابية التي قادتها ضد أوهام العقل الخالص، وللتحقيق لا بُدّ من القول أنّ الأرسطية ما كانت لتمضيَ هذا المضيّ الأحمق إلى اعتبار التقسيم الإجرائي للعقل بمثابة تقسيمٍ على نحو الحقيقة، فلا يخفى أنَّ الدليل الأنطولوجي، ودَفْع فكرة استحالة العلم، وثبوت الحقائق في ذاتها، وإمكان الإدراك لها وللمتعالي، هي في صلب الرسالة الأرسطية. وما الانقلاب الكانطي في صميم هذه الحقائق والأحكام سوى ثمرةٍ لزيغ النزعة الإطلاقية التي وَسَمت الكانطية وعموم الفلسفة الغربية، بما فيها الغارقة في التنسيب. والتنسيب في الفلسفة الغربية، عادة ما يأخذ طابعًا

---

١. جيل دولوز، *نيتشه والفلسفة*، ص ١٥.

2. Emmanuel Kant ,***Critique de la Raison Pratique*** ,p 205.

مخادعًا وحجاجيًّا ليس إلّا؛ أيْ حينما تعاطت الكانطية مع الإجرائية الأرسطية بنحو الحقيقة الواقعية. يرى هابرماس أنَّ كانط كان قد وضع عقلاً مجزّءًا محلّ المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الفلسفي، غير أننا لا نوافق هابرماس على ذلك، فقصارى ما بلغته المحاولة الكانطية، هو أنَّها وزّعت أدوارًا ووظائفَ حقيقيّةً وبقسوةٍ بين شطرَيْ عقل أصبحا عقليْن، فيما كان الموروث الفلسفي منذ أرسطو يمنحهما لتلك القسمة الإجرائية الصورية للعقل؛ أيْ أنّ كانط جعل من التجزيء العقلي حقيقةً لا إجراء صوريًّا فقط، كما منحه أدوارًا كبرى جعلت كلَّ شطرٍ منه يستطيع أن يتحرّك بمفرده، لكن دون أن يصمد في وجه لعنة المفارقة، وقد تكون هذه من مظاهر الحيرة إن لم نقل التهافت الكانطي الذي أدركه رعيل النقاد الذين لم يهادنوا محاولته بقدر ما لاحقوا مكامن ذلك الإخفاق. فهيغل ما فتئ يذكّر بذلك:

فإنه بالمثل أنّ فلسفة كانط وتهافتات كانط ودحضها لتلك الأدلّة قد تحمّلناه لفترةٍ طويلةٍ.[١]

لعلّ أهم مظهرٍ من مظاهر هذه التهافتية نزعة الشرخ والتجزيء العقلي، فحتى لو افترضنا أنّ التجزيء هنا وظيفيٌّ وإجرائيٌّ، فإن كانط عجز عن تجميع شتاته وتوحيد ما كان قد جزّأه ابتداء. يشير هابرماس إلى هذه الحقيقة، أيْ إلى ما آل إليه وضع التقسيم أعلاه، لمفهوم عقل مجزّأٍ إلى عناصره حيث لم تعد وحدته سوى شكليّة[٢]. فهو - كما يراه - يفصل بين ملكتي العقل العملي والحكم، والمعرفة النظريّة بوضع كلّ منها على أسس خاصة بها.[٣]

وهي المسألة نفسها التي لفتت انتباه راينهولد حينما نفى أن تكون الثنوية التي أقامها كانط بين الحساسية والفهم، حلاً[٤]. ويستدعي إميل برهييه موقف هردر ناقدًا كانط: والحق

---

١. فريدريك هيغل، ***الأعمال الكاملة (محاضرات فلسفة الدين)***، ص ١٩.

٢. يورغن هابرماس، ***القول الفلسفي للحداثة***، ص ٣٣.

٣. المصدر نفسه، ص ١٩.

٤. إميل برهييه، ***تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر***، ص ٣٠٢.

أنّ حساسية هردر بالوحدة وبالاتصال في الأشياء جَرَحَها ما أدخله كانط على هذه الأشياء من تقسيمات وتفريقات: انشقاق في الطبيعة البشرية، التفريق بينّ ملكات المعرفة، التجزي في العقل نفسه:

إنّ عناوين الفصول الأخيرة هذه من كتاب ما بعد النقد تحدّد منحى الكتاب برّمته، والحق أن الفصل بين الحساسية والفهم، بين الظاهرة والشيء في ذاته، بين العقل النظري والعقل العملي، لم يصدم هردر وحده؛ بل صدم كثيرين أيضًا غيره؛ ولن يكون من همّ للميتافيزقا اللّاحقة على كانط غير مجاوزة الكانطية عن طريق إعادة بناء وحدة الذهن التي فصمها النقد.[١]

لا يخفى أنَّ الأخلاق في الفلسفة الكانطية - هي كما في تموضعها الأرسطي التقليدي - من مسائل العقل العملي. حيث لا يتسنَّى لنا فهم المشكل الأخلاقيّ في مفارقاته الكانطية، إلّا إذا استوعبنا مفارقة العقل العملي نفسه عند كانط، لاسيما وأن العقل النظري حسب هذا الأخير، لا يمكنه إثبات القِيَم الأخلاقيّة أو القِيَم الدينيّة بوصفها أوامرَ إلهيّةً. ومن هنا، جاء نقضه على أرسطو وغيره ممن أثبتوا - في نظر كانط - أكثر ممّا يتيحه الفهم؛ أي أنهم تمادوا مع شرود العقل النَّزَّاع إلى معانقة الوحدة والكمال، حيث إنَّ ما يقع خارج حدود التجريب، لا يمكن إثباته في الأمر نفسه[٢]. ولا يجد المتأمِّل للتخريج الكانطي ما يصلح نقدًا جذريًّا لأصول النظر والتقسيم الأرسطي للعقل، فما زعمه ليس إلّا إدانةً لأرسطو لإثباته أكثر مما يثبته العقل النظري، فهو نقد في طول المنظومة الأرسطية التي بدا كانط متقيدًا بها ومستحضرًا مسلّماتها ومتواطئًا إلى حدٍّ ما مع مقولاتها، على أقل في حدود القبليات والوجود الذهني وتصوّر الزمان والمكان ومبدأ التناقض. ولم يتمكن النقد الكانطي من طرح السؤال على التقسيم الأرسطي للعقل؛ بل سلّم به تسليمًا. وبينما كانت لغة التنسيب سيدة الموقف في العلم النظري، كان التسليم سيد الموقف في العلم العملي، وبذلك يصبح السؤال كبيرًا: أيُّ معيارٍ أنجعُ في العمل لتجنيب العقل الفوضى والعماء في

---

١. المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

٢. أجد أن مراد كانط بالنومينا هو مؤدّى ما عرف في الفلسفة الإسلامية بـ «نفس الأمر». والجنبة التي أنظر منها إلى هذا التشاكل في الاصطلاح، أن مفاد نفس الأمر، ما كان وجودًا واقعيًّا لا تشوبه شائبة المشخصات اللّازمة لوجوده في الذهن.

العلم العملي؟ كما وجب تحقّق المعيار في مجال العلم النظري، علمًا بأنّ خطورة الفوضى في العمل لا تقلّ ضراوةً عن الفوضى في النظر، ومن هنا جاء إنكاره أيضًا للدليل الأنطولوجي، بوصفه استبدالاً لمفهوم الكمال، كما استنكاره للدليل الكوسمولوجي بوصفه استبدالاً للضّرورة، وكلاهما لا يثبتُ بالعقل النظري[١]، فالحس لا يمكنه إثبات الكلّيّ؛ إذ كلّ ما يثبت بالعلّية هو واقعٌ في حيّز التعيّنات الجزئية، فيثبت كلُّ معلولٍ علته، ولكن لا يعني ذلك إثبات علةٍ أولى بواسطة الحس:

لذلك فإنني لا أستطيع أبدًا أن أدرك بما لهذه الكلمة من معنى واقعيٍّ وصحيحٍ، الأشياء الخارجية، بل أستطيع أن أستدلّ على وجودها فقط من إدراكي الحسّيّ الداخليّ الخاصّ، معتبراً أن هذا الإدراك الحسّيّ بوصفه معلولاً لشيءٍ ما خارجيٍّ يجب أن يكون أقربَ علّةٍ له؛ ولذلك فإنَّ استدلالاً يبدأ من معلولٍ معطًى إلى علّةٍ معيَّنةٍ يكون استدلالاً مشكوكًا في أمره دائمًا؛ وذلك لأن المعلول قد يكون نتيجةً لأكثرَ من علّةٍ واحدةٍ.[٢]

من هنا، ندرك كيف كان مجال المشكل الخلقيّ هو العقل العمليّ وفلسفة الواجب. وإذا كان القدامى قد اجتهدوا ليرقوا بالأخلاق إلى درجة العلم أو الصناعة، كما يبدو من كلام ابن مسكويه، فإنَّ كانط يريد البلوغ بها إلى ما هو أبعد من كونها مجرّد علمٍ؛ أي أراد لها أن تصبح قانونًا محكومًا بالضّرورة، حيث أقامها على فكرة الواجب اللاّمشروط، وهي الفكرة التي تؤسّس لإشكالية العلاقة بين الأخلاقيّ والدينيّ، كما في نقد العقل العمليّ. ليست الأخلاق مستقلَّةً عن الدّين فحسب؛ بل إنَّ الدّين تابعٌ لها، انطلاقًا من أن الأخلاق هي نفسها دليلٌ على وجود الله، وهذا، على كلِّ حالٍ، لا يجعلنا ننخدع بالتحليل الكانطي، إلى الدرجة التي تدفعنا إلى إحلال الدليل الأخلاقيّ الكانطي محلّ الدليل الأنطولوجي أو الدليل الكوسمولوجي، اللذيْن قُوِّضا في العقل النظري؛ وذلك لأن الدليل الأخلاقيّ لا يرقى إلى مقام إثبات الوجود الموضوعي، بقدر ما هو مراوغةٌ لإشباع حاجة العقل المجرّد

---

١. لا يرى كانط في الدليلين إلاّ دليلاً واحدًا يتنكّر ويتلبّس ثوبًا مختلفًا؛ لذا يقول: «أما البرهان الأول، فلقد قدّمه العقل المجرد، وقدمت الخبرة الثاني، بينما يوجد في الواقع برهان واحد فقط. أي أنّه الأول الذي يبدل ثوبه وجرس صوته كي يظن فيه على أنّه الثاني». (إيمانويل كانط، *نقد العقل المجرد*، ص ٦٦٦).

٢. المصدر نفسه، ص ٤١٧.

إلى وجود مبدأ للممكنات. إنَّ الأخلاق هي من يقود إلى الدّين لا العكس، وليس أيُّ دينٍ بلا شرطٍ جديراً بهذا الإيصال. في حالةٍ واحدةٍ فقط يمكن لدينٍ ما أنْ يكون طبيعيًّا، وفي الوقت نفسه وحيانيًّا؛ وذلك حينما يستطيع النّاس من خلال أبسط الاستعمال لعقولهم - كما ينبغي لهم ذلك أيضًا - أن يصلوا إليه.[١]

ليس للأخلاق الكانطية من مرتكزٍ، سوى ما سمّاه هذا الأخير، بالإرادة الخيِّرة. وهي خيرٌ في ذاتها وليست مجرّدَ خيرٍ. حتّى يمُكنه، بناءً عليه، تمييزها عن الفضيلة، بوصفها - الفضيلة نفسها - قابلةً للاستعمال في الشّرِّ، فالإرادة الخيّرة، هي المعيار الذي يجعل الفضيلة نفسها خيرًا بحسب ما تقتضيه تلك الإرادة باعتبارها خيرًا مطلقًا غير مشروطٍ أو مقيَّدٍ. من هنا، تتحول الإرادة الخيِّرة إلى هدفٍ مقصودٍ من الفعل الأخلاقي، حيث لا دخالة لآثار هذا الفعل في تحديد قيمته، فالإرادة الخيِّرة، غايةٌ في ذاتها، سواءً أتحققت أم لا؛ لأن مصدر خيريّتها هي النية[2] وبالتالي، الإخلاص ونقاء السريرة، فليس المعوّل عليه في الفعل الأخلاقيّ محض أداء الواجب، على نحو الالتزام الشرعي أو القانوني، بل أن يكون الباعث على الالتزام بأداء الواجب هو تقدير الواجب واحترامه، فالذي يميِّز الفعل الأخلاقيّ عن الانقياد للقانون، هو هذه الإرادة الخيّرة التي تجعل بعضًا يؤدِّي الواجب بدافع الإرادة الخيّرة واحترام الواجب نفسه، كما تجعل بعضًا آخرَ يؤدّي الواجب بدافع الخوف أو الّلذة أو المصلحة. إنّ القانون الأخلاقيّ الكانطي هو بخلاف القانون الطبيعي لا يقوم على أساس الإكراه؛ بل إن الفعل الأخلاقيّ الإرادي هو نفسه ضد الطبيعة، وبه يسمو الكائن إلى المعقولية، لا برسم تجرّدها، بل المعقولية هنا بما هي مقوِّمٌ لماهية الفعل الأخلاقي. بهذا يستطيع الإنسان احتلال مملكته بوصفها مملكةً حرّةً لا طبيعيّةً محكومةً بالضرورة. وإذا تبيّن أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات الذي يعمل الواجب، أمكننا القول أنَّ الإنسان الكانطي هو كائنٌ أخلاقيٌّ بامتيازٍ، بما أن فكرة الواجب تجعل من الواجب نفسه

---

١. إيمانويل كانط، *الدّين في حدود العقل المحض*، ص ١١٥.

2. L’intention

مبدأً أوليًّا وصُوَريًّا محضًا، مجرّدًا عن أيِّ اعتبارٍ عمليٍّ أو تجريبيٍّ. فهو أساس الفعل الأخلاقي، ولا أساس له.

ولكي يصبح الفعل الأخلاقيّ في مقامٍ أرقى من كونه مجرّدَ فعلٍ تتحقّق به اللّذة وطلب السعادة ودفع الألم واستبعاد الشقاوة، كما في سائر مذاهب الأخلاقيين القدامى منذ الفلسفة القورينائية إلى ابن مسكويه، عمل كانط على التمييز بين الأوامر - من حيث هي قوانينُ العقل العملي - ما هو شرطيٌّ منها وما هو مطلقٌ (الأمر المطلق)، فالأمر الشرطيُّ ليست قيمته في ذاته، بل بما هو وسيلةٌ إلى شيءٍ ما تحدّده المصلحة أو المنفعة (المقاصد)، بينما الأمر المطلق هو ذو طبيعةٍ كلّيّةٍ، فهي بخلاف الأمر المشروط غير مشروطة ولا مقيدة، ولا تتحدّد بأمر تجريبي أو خارجي. إنَّ الأمر المطلق هو وحده الذي يمثّل قانونًا عمليًّا، أما الأمر المشروط أو الشرطي، فهو مجرّد مبادئَ تتحدّد قيمتها من خلال فعلها الغائيّ، فهي إذاً تجريبيةٌ لا مطلقةٌ، ولا تصلح أن تكون قانونًا أخلاقيًّا كليًّا .وبهذا، يكون كانط قد ارتقى بالأخلاق إلى ذروة الفعل الإرادي المستقل، حيث أنّه جعل الفعلَ الأخلاقيَّ مستندًا إلى فكرة الواجب والإرادة الخيّرة[1]، وبذلك ينبغي أن يكون للأخلاق مصدرٌ خارجيٌّ، على أنَّ منبع هذه الأخلاق، هو **الواجب** الذي يجعل الكائن الأخلاقيّ الحرّ في وضعٍ متعالٍ إزاء منطق الطبيعة الحسّي، فهذه الحرّية ذاتها مستمدّة من العقل المتعالي على الطبيعة، ولذا يرى كانط أنّ الإنسان حرٌّ ومضطرٌّ في آنٍ واحدٍ.

إذا كانت الذات المعقولة المحدّدة في المطلق العقليّ المتعالي على الزمن والعليّة، هي من يضع التصميم النهائي لما سيتحقّق بذاتنا التجريبية المُحَسّة، فهذا ما يجعلها أفعالاً غيرَ حرّةٍ، خاضعةً للعلّية والضرورة. إنّ كلّ ما يتحدّد في الذات العالية المطلقة يتميز بالحرية، وكلّ ما يتمّ في الذات التجريبية المُحَسّة خاضعٌ للضرورة. سوف يعمل إيمانويل كانط على التخفيف من وطأة هذا الشرخ الكبير أو بالأحرى هذه الثنائيات الجاثمة على

---

١. انظر بهذا الصدد: إيمانويل كانط، ***نقد العقل العملي***، ص ١٢٦-١٢٨-١٣٩-٢٠٧؛ إيمانويل كانط، ***الدّين في حدود العقل المحض***، ص ١٦.

العقل الفلسفي الأرسطي وبالتالي الديكارتي، بما يجعل منه عقلاً ثنويًّا، وهي النتيجة المنطقية للشرخ الكانطي بين النظري والعملي، وطبيعة جدلهما، الأمر الذي يجعل الذات منشطرة على نفسها بين الضرورة والحرية... بين المطلق والنسبي... بين الكلّي والجزئي... فإذا كانت فكرة الواجب تقوم على الحرية، باعتبار أن المبدأ الطبيعي يقوم على التسلسل العلّي[1] على منطق الضرورة، فإنَّ الحرية بوصفها متعاليةً لا تتحدد إلّا صُوَريًّا، فلا تتحدّد الحرّية على أساس الضرورة، لأنها غيرُ خاضعةٍ للتجربة المُحَسّة. من هنا، لم يكن مجال الإرادة الأخلاقيّة ما هو كائنٌ، بل مجالها هو ما يجب أن يكون، وهو بخلاف ما يدخل في اختصاص العقل النظري من حيث إن:

الخبرة تخبرنا بما هو كائنٌ لا بأنّ ما هو كائن يجب بالضرورة أن يكون كما هو كائنٌ لا خلافًا لحاله تلك[2].

لم يكن ذلك هو التناقض الوحيد الذي حاول كانط تبريره عبر فعل الهروب إلى منطق التعالي بالذات العقلية المطلقة، وباختراع فكرة الحريّة ذات المدلول المتعالي والغامض. ثمة مسألةٌ أخرى، هي بلا شكٍّ فرعٌ للإشكالات السابقة، تتعلّق بالعلاقة بين الفضيلة بوصفها خيرًا خُلقيًّا، والسعادة بوصفها خيرًا طبيعيًّا، وإذا كان العقل العملي نفسه عاجزًا عن فكِّ هذا التناقض، وإذا كان كانط يرى العلاقة بين الأمرين علاقةً تركيبيّةً عِلِّيّةً لا تحليليّةً، فإنَّ القول بكون الفضيلة علّةً للسعادة أو العكس، ممتنعٌ، لجهة كونهما ليستا من سِنْخٍ واحدٍ. فالفضيلة بما أنها أخلاقيّةٌ عقليّةٌ صِرفةٌ، يمتنع نزولها منزلة العلة للسعادة، بوصفها تجريبيّةً محسوسةً، والعكس يصحّ أيضًا. لعلّ هذا ما حدا بكانط، للحديث عن الخير الأقصى، بوصفه الكمالَ الأقصى المشتركَ للفضيلة والسعادة. فهو يمثّل الكمالَيْن، وأيضًا يوحِّدهما. بهذا يضمن كانط الكمال المستقبلي لهما، وأيضًا الوحدة لما كان قد نظر إليهما في حال الفصام والشرخ العقليين. هذا الكمال وتلك الوحدة لا يتمّان إلّا في مستوى الخير الأقصى، وفي دائرة المطلق، وهو ما عاد كانط ليثبت به وجود عالِمٍ مطلَقٍ،

---

1. causal

٢. إيمانويل كانط، *نقد العقل المجرد*، ص ٤٧.

بعد أن أنكره أو أنكر إثباته خارج الذات العقلية المطلقة، أو لعلّه كان عالماً مطلقًا لا يتمتّع بالوجود الواقعي، سوى كونه عالما عقليًّا محضًا، اصطنعه العقل نفسه كي يحلّ به أزمة التعارض بين الأمرين. والواقع، أنّ كانط، على الرغم من حديثه عن انفصال الفضيلة عن السعادة، يؤكّد اتصالهما من ناحيةٍ أخرى، فالإشكال هو في محاولة إيجاد علاقةٍ علّيّةٍ بينهما، لكن هذه العلاقة لا تتجاوز حدود التجاور، أو لنقل حدود الاقتران، فالفعل الأخلاقيّ لا ينطلق بهدف نيل السعادة، لكنه يرتب ذلك من باب الاقتضاء لا العلية، أما الفضيلة، فمهما كانت، فهي لا تمثّل الخير الأقصى. إنّ الحديث عن وجود نحو اتصالٍ بيّن الفضيلة والسعادة يظلّ تناقضًا من وجهة نظر العقل النظري، فقط، حينما يتعيّن علينا الحديث عن علاقةٍ علّيةٍ بينهما، وإلاّ فإنّ هذا، فضلاً عن أنّه لا تناقضَ فيه، هو نظريٌّ إذا ما عالجنا العلاقة خارج شرائط العلاقة العليّة، كأن نفسّرها بالاقتران والاقتضاء. ومع ذلك فإن العقل العملي يقدّم حلاًّ لهذا التناقض من خلال احتوائهما في فكرة الخير الأقصى، بوصفه ضامنَ الكمالين **الفضيلي** و **السعادي**، وضامنَ وحدتهما.

إن السّؤال الجوهريَّ الذي لم يُجِبْ عنه كانط، ولعلّه تخطّاه عنوةً، هو: من أين جاءت فكرة اللاّتناهي والمطلق إلى الذات المتعالية لهذا الكائن الأخلاقي، وكيف يمكننا اعتبار المطلق معلولاً للتناهي، بما أن التناهي حسّيٌّ واللاّتناهي تجريدٌ محضٌ؟ إنّ كانط يتحدث عن العقل المتعالي بوصفه نزّاعًا إلى معانقة الكمال، كظاهرةٍ مسلَّمةٍ. ولا ندري كيف يتحدث عن عجز العقل في الاستدلال على خلود النفس أو الله، ولا يجد إشكالاً في المصادرة على يقينية انعدام مصدرٍ آخرَ خارجيٍّ لهذه الإرادة الخلاّقة، وكيف استدل على عدم وجود عالم خارجيٍّ موضوعيٍّ يتمتّع بهذا القدر من التعالي. إذا كان كانط قد نفى عالم المطلق إلى براري العقل العملي، فإنَّ العقل العملي نفسه لا يمكن تصوّره إلاّ كمنتج للعقل النظري، ألا يدل ذلك على أن مصداقيَّة الدليل الأخلاقيّ نفسه تنبع من حجّيّة العقل النظري، فيستوي بذلك في الاعتبار مع الدليل الأنطولوجي؟! ألا يعني فعل التشطير ذاك حيلةً من حيل العقل النظري نفسه، أو تكتيكًا من تكتيكاته التي تصبُّ في استراتيجيًا عقلٍ يسعى إلى ابتلاع عالم الأشياء وإعادة عرضه وفق الفهم ليس إلاّ، أو لعلّه مجرّد محاولةٍ

فاشلةٍ للتخفيف من حدَّة مفارقات عقلٍ نزّاعٍ لانتهاك مصادراته؟ أليس ذلك نتاجًا للتمركز العقلي بوصفه حصرًا واستبعادًا؟! ألا يفترض في العقلَيْن معًا أن يكون أحدُهما في طول الآخر، لحظتين في فعالية متقلّبة لعقلٍ متكاثرٍ؟ !بل لعلّ السؤال الأخطر: إن كان فعلُ التّشطير العقلي وفعل التفويت والمناوبة ما بين النظري والعملي، كلاهما، حكمَيْن عقلِيَّيْن في نهاية المطاف، أو لنقل إن كان العقل يحكم بلا جدوى البحث عن الشيء في ذاته، والاقتصار على الفهم أو ظواهر الأشياء كما تعرض على العقل، أفلا يعني ذلك وقوعنا في حيلةٍ أخرى من حيل عقلٍ لا يزال مسكونًا بباركليته؛ حيث يصبح عائقًا من عوائق التفكر والتفكير؟ !تلك هي أبرز مفارقات النقد الكانطي!

وإذا كان كانط قد جعل فكرة التحقّق الكامل للواجب لا تقوم في العالم الحسّي الموسوم بالتناهي، مفترضًا لها عالمها المطلق المابعدي، فما المانع، إذا أردنا محاسبته بأثرٍ رجعيٍّ، أن يكون مبدأ المطلق في العقل ذا منبعٍ مفارقٍ؟ !وإلى أيِّ حدٍّ أمكن كانط التحرُّر من الذاتية الديكارتية حتّى في عزّ تسخيفه للدليل الأنطولوجي المؤسّس للكوجيتو الديكارتي، بل وإلى أيِّ حدٍّ بدا الكوجيتو الكانطي البديل، مستغنياً عن قبلياته؟

إثبات وجود الله من خلال فكرة الواجب الأخلاقيّ

لا يخفى ذلك الموقف الكانطي التقويضي للدليل الأنطولوجي الذي عمل على نقضه وتسخيفه في نقد العقل النظري، لكن هذا لا يعني أنَّ كانط الذي اختمرت في ذهنه تناقضات الفكر الفلسفي وانحصار العقل الديكارتي بوصفه استمرارًا للعقل المؤلّه، وأيضًا ملابسات الجدل التاريخيّ بين العقليّ والدينيّ أو الدينيّ والدينيّ، الذي لم يزل على أشدّه في تداعيات الإصلاح الديني؛ أجل هذا لا يعني أنَّ كانط الذي بدا أكثر تحفُّظًا من يقينيّات النهضة، وأكثر رفضًا لرسوم فلسفات اللاّهوت المسيحي، كان يسعى في سبيل تقويض فكرة **الله** من خلال تقويض الدليل الأنطولوجي. فلقد عاد ليثبت ذلك وفق ما يمكن أن نسميها **الدليل الأخلاقي**. هذا الاستبدال في مسالك الحجّة والبرهان، يرفع عن كانط عبء التحدي الذي يمكن أن يمثلّه الدليل الأنطولوجي ضد الشرح العقلي الكانطي الثنوي، وما

تفرّع عنه من إشكاليات، لعلّ في مقدمتها المأزق الثنوي الذي جعل **العقل** كما لو كان جوهرَيْن فاردَيْن أو جوهرًا منقسمًا على نفسه، فتقويض الدليل الأنطولوجي هو في واقع الأمر استبعادٌ لمطلق الدليل على وجود الله على أساس العقل النظري، أو تضييقٌ لمسالك الدليل على وجوده، وذلك حتّى لا تكون فكرة الله هي الحقيقة الأولى التي تتفرّع عنها باقي الحقائق، بما في ذلك الذات. فإذا كان الدليل الأنطولوجي يثبت المطلق خارج الذات ومطلقاتها، فإن الدليل الأخلاقيّ القائم على الإرادة الحرّة المطلقة المتعالية، يجعل المطلق هو الذات، وفكرة **الله** متفرِّعةً عنها أو صنيعةً لها، لا على نحو الحقيقة، بل على نحو ما يمكننا اعتباره تجوُّزًا، ضربًا من الوعي المتخيّل بالإله، وعيًا يُفرزه العقل العملي ويؤيّده العقل النظري، شريطة ألّا تكون العلاقة بينّ المطلق والحسّيّ أو الفضيلة والسعادة، علاقةً عِليَّةً، وذلك لمقتضى الإشكال التجزيئي المزمن في الأخلاق الكانطية الصُوَرية، وقصد فكّ أزمة التناقض. إن فكرة **الله** في نظر كانط، وحيثما أردنا استيعاب فلسفته الأخلاقية، هي بالأحرى، حيلةٌ من حيل العقل العملي لإضفاء الوحدة المتخيلة على الذات المطلقة العالية الصُوَرية، بوصف الأخلاقِ ذاتِها تصميماتٍ صُوَرِيّةً في عالَمٍ يتحكّم به معيار **النيات**، ولا قيمة بعدها لما سيترتّب عليه من آثارٍ. إذا كانت أخلاق الواجب هي من هذا التصميم الغامض المحكوم بنيّاتٍ غامضةٍ ومطلقةٍ لا تتحدّد بغاياتها أو آثارها أو ما يقترن بها من منافعَ في الآن والمستقبل، فإنّ فكرة الخير الأقصى التي اخترعها العقل العملي للتخفيف من حدّة التناقض بين خيرٍ أخلاقيٍّ وخيرٍ طبيعيٍّ، وأيضًا فكرة الكائن الإطلاقي الأسمى، الذي يمثلّ غاية الكمال والوحدة للفضيلة والسعادة، هو فكرةٌ لا تَعَيُّنَ لها في الواقع، سوى تخريجةٍ، إن كانت تشهد على تهاوي البنية التناقضية للقانون الأخلاقيّ الكانطي، فهي تشهد على عجزها عن التعالي بالمطلق الذاتيّ عن المطلق المتعالي الموضوعي، الذي عادت والتفّت عليه، بعدما ثبت أنّه لا مناصَ منه، فكيف يغدو ما أنتجته الذات المطلقة المتعالية كمالاً وغايةً لمطلقه. تلك هي أكبر المفارقات التي لم ينتبه إليها كانط ولا حتّى نقّاده، وعليه، لم تعد فكرة **الله** حقيقةً مقصودةً في حدّ ذاتها في هذه المنظومة الثنوية الكانطية، بل هي مخاتلةٌ للالتفاف على التهافت الكانطي المزمن، وحيلةً

وظيفيّةً تخييليّةً لتبرير استمرارية نسقٍ مغشوشٍ، مهدَّدٍ بالتشظّيّ، ومحاطٍ بلعنة **الثنوية**، وهكذا تصبح فكرة **الله** سببًا لاستقامة الفكر، وليس الفكر سببًا لبلوغها. من هنا، لا يسع كانط إلّا أن يكون مسلّمًا بالكشف والوجدان لما لا مكنة للبرهان على احتوائه ضمن آليّاته، فيكون ها هنا قد داعب الدليل الأنطولوجي، وعانق بنيته في صميم هذه **اللعبة الاستدلالية/ الاستبدالية**، فيكون مناط الدليل الأخلاقيّ نفسه مناط الكوجيتو الديكارتي؛ لا، بل إن إثبات وجود **الله**، ولو لغاية دعم صمود النسق - وإن كان هذا نفسه مناقضًا لفكرة الإرادة الخيِّرة في ذاتها لا في ما يمكن أن يترتّب عليها من آثارٍ - هذا الإثبات هو نزولٌ عند واقع الضرورة وحتميّة الفقرَيْن: الفقرِ الوجوديِّ والفقرِ المعرفيِّ، وهو التفافة أخرى على **برهان الصدِّيقين**، كما اكتمل في الفلسفة الصدرائية، وكما وجدنا له معاقرةً لا تخلو من أهميّةٍ في فكرة **الله** كبرهان على وجود الله عند داعية الفينومينولوجيا الجديدة :جوزيف سايفرت، أو يكون متشبثًا بالدليل والبرهان في طلب العرفان، فيكون قد برهن بالنظري - حيث لا استدلال إلّا به - على ما سُلِّم به بواسطة **العملي**، فيكون، في كلتا الحالتين، قد قدَّم أقوى الأدلّة على وجود الله، بهذا الاضطراب والأوب المنهجي لأصولٍ كان قد عمل وسعه لتفسيخها وإثبات نقائضها، بما هو حاكٍ عن عجزٍ في الاستغناء المعرفي نفسه؛ كعنوانٍ على الفقر المعرفيِّ، مقايسةً على الفقر الوجودي. وسيزداد إدراكنا لهذه المقايسة متى ما أدركنا علاقة المعرفة بالوجود، فيكون موضوع الفقر واحدًا، حيثما اعتبرنا المعرفة هي عين الوجود. وهو أيضًا دليلٌ قويٌّ على تهافت دليلٍ سلك أوعر المسالك لنقض الدليل الأنطولوجي، فسقط في أسوأ الأدلّة وأكثرها مفارقة. على أنّ النقد الكانطي للدليلين، الأنطولوجي والكوسمولوجي، ينطوي على شبهةٍ منهجيّةٍ وأخرَى مفهوميّةٍ عقليّةٍ وثالثةٍ منطقيّةٍ، ويمكننا الإشارة إلى ذلك بالقدر الذي لا يتعدّى الغرض، حيث المقام ليس مقامَ نظرٍ في الدليل الأنطولوجي أو النقض الكانطي له على نحو التفصيل.

١.الشبهة المنهجيّة

لقد أكّدنا سابقًا أنَّ كانط لم يجعل المنهج في البداية طريقًا لإثبات وجود **الله**؛ بل إن فكرة **الله** هي من صدمت منهجه وفرضت نفسها عليه، ما يؤكد على هشاشة منهجٍ عاجزٍ عن تأمين نفسه من نقائضه، وهذا في حدّ ذاته دليلٌ آخرُ على تهافت الدليل الأخلاقيّ القائم على معطى عقلٍ متفكِّك ومتباعدِ الأجزاء.

٢.الشبهة العقليّة

منشأُ ذلك رؤيةٌ مغالِطةٌ للعقل؛ حيث نظر كانط إلى تمظهراته وآثار فاعليته ومسارات تشكيكاته وحركته، بوصفها تجلّياتٍ لعقلَيْن متجوهرَيْن ضمن نَسَقَيْن يتعاونان بقدر ما يتنافران. آية ذلك أننا مع البلاهة الكانطية سنجد أنفسنا أمام إلهٍ يقودنا إليه القانون الأخلاقيّ من دون أن يقتدر العقل النظري على إدراكه، فحينما تصبح المعرفة مستحيلةً تمامًا، نكون أمام شيءٍ ما ثابتٍ بالعقل العملي، غيرِ متعقّلٍ بالعقل النظري، نحن لسنا هنا فقط أمام عالَمٍ يناقض العقل بل بين وظيفتين للعقل تجعله نقيضًا لنفسه، ففي نظر نيتشه، كان كانط يحاول أن يرسي فكرة وجوب أن يكون النقد نقدًا للعقل بواسطة العقل بالذات، **أليس هذا هو التناقض، أن يجعل من العقل المحكمة والمتّهم في الوقت ذاته**[1].

٣.الشبهة المنطقيّة

يستصحب كانط بنية المنظور الأرسطي للدليل والبرهان، حتّى لكأَنّ النقد الكانطي، على الرغم من جرأته وثوريّته، لم يبرح المقولات الأساسيّة لهذا المنطق الصُوَري، الذي عمل على إعادة انتشاره بصورةٍ جعلته يلتهم نفسه ويغرق في مفارقاتٍ وتناقضاتٍ شتّى؛ بل أرى في المحاولة الكانطيّة محاولةَ انعتاقٍ مُخفِقَةٍ أو انتحاراً داخل النسق الأرسطي - الديكارتي

١. جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص ١١٧.

نفسه. فالمآزق الكانطيّة هي مآزق الإرث الأرسطي، إذْ إنّ أقوى المحاولات النقدية للعقل، وهنا أستثني من فتق القول في العقل خارج الأورغانون الأرسطي، أعني تحديدًا أمثال هيغل ونيتشه، إن أقوى المحاولات لم تنجح في رجّ البداهات التي تشكّل قوام النسق البارادیغمي للعقل الأرسطي؛ لذا سيعمد كانط إلى التنصّل من إكراهات النسق ذاته إلى تعميق فجوة العقلين - كما لو كان مجتهدًا من داخل المذهب لا من خارجه - ومع أن لا استدلال البتة يمكن قيامه خارج النظري، فإن فعل المناوبة الكانطي القاضي بالتخلّص من مآزق المفارقة، بواسطة التقسيم الوظيفي للعقل - وهو على أيِّ حالٍ تقسيمٌ عقليٌّ أيضًا - هو أشبهُ ما يكون بثعلبٍ يقطع رجله بأسنانه للتخلّص من المصيدة[١]. لم يكتف كانط باستحضار التقسيم الأرسطي للعقل، بل زاد في تعميق الفجوة، ما أدى إلى استفحال أزمته، ومن آثارها تضييق مسالك الدليل، متمّمًا بحماسةٍ وانتحاريّةٍ ما كان دشّنه أرسطو، واستلهمه ابن رشد، وتخبطت فيه عقلانية النهضة والأنوار، ومن آثارها أيضًا استبعاد دليل الوجدان من طرق الدليل، الأمر الذي أدّى إلى نتيجتَيْن هما على تمام الخطورة:

الأولى: انحصار مسالك الدليل، وإليه يضاف تخصيص كلِّ عقلٍ ببنيةٍ دليليّةٍ ما، وهذا مردودٌ أصلًا؛ حيث لا طريقَ لإثبات هذا الاختصاص إلّا بالعقلَيْن أو أحدِهما أو ثالثٍ لهما ثابتٍ لا مرفوعٍ. وفي كلِّ واحدٍ من الافتراضات المذكورة ما يقوّض النسق الكانطي، فإذا كان المنشأ عقلًا نظريًّا، فما جدوى الاختصاص رأسًا، وإن كان عمليًّا، فهو تغليبٌ وحكومةٌ للعملي على النظري، وإن كان عقلًا ثالثًا، فهو بدايةٌ لتسلسلٍ محالٍ، فإنْ قيل كشفًا، فهو بخلاف مقتضى النظر

---

١. هذا المثال للثعلب أستعيره من الأديب والشاعر الفرنسي الكبير ألفريد دي موسيه، في اعترافات فتى العصر.

الكانطي. وكلُّ واحدٍ من هذه الافتراضات يستدعي تفصيلاً إضافيًّا ليس ها هنا مقامه.

الثانية: طرد بعض أشكال الدليل من دائرة البرهان أو بعض مسالكه من دائرة الدليل رأسًا. وإليه يضاف حصر الوظيفة العقلية في مجال دونَ آخرَ. وكلتا النتيجتين أخّرت المنطق، وأعاقت النظر في مسالك الدليل وبناه، مع أنّ العقل العملي بالنتيجة هو معانقةٌ مخاتِلةٌ للكشف والوجدان.

إننا أمام فيلسوفٍ لم تمُكّنه ملحمته النقدية للعقل النظري من التحرّر من البارادیغم المتسلّط للحداثة، حيث بلغ التمركز العقلي مداه، هذا إذا لم نعتبر فلسفته تعزيزًا لهذا التمركز، بل ربما فاق الديكارتية نفسها، هذه الأخيرة - على الأقل - كانت قد اعترفت للعقل بالإمكان المحض، فهو كائنٌ موجودٌ بغيره ولغيره، لكنه مع كانط - على الأقل - في نطاق العقل العملي هو قائمٌ بذاته، صانعٌ للحقائق، إذا كان ديكارت قد احتفظ بإمكانية العقل جاعلاً من التعالي - الممكن إدراكه وحدسه عقلاً - وجودًا مستقلاًّ، موجودًا بذاته ولذاته بحسب الدليل الأنطولوجي المقوِّم للكوجيتو الديكارتي، فإن كانط قد جعل من ذلك التعالي - الممتنع إدراكه - وجودًا لغيره، ومخلوقًا للعقل العملي، لكن لا يخفى أن المحاولة الكانطية بمثابتها دحرجةٌ سيزيفيّةٌ، هي رفضٌ عنيدٌ للاعتراف بالدحرجة، وإخفاءٌ متواصل لكوجيتو، وأكثر انهمامًا بالذات واختلاقاتها. على أن التشطير العقلي هو هروبٌ من وحدة عقلٍ تُهدّد بنيتَه المفارقاتيةُ المتخيّلةُ، النزعةُ التمركزيةُ العقليةُ الكانطيةُ. فإذا كان العقل العملي هو منفى العقل النظري، حيث يبدو هذا الميكانيزم المزدوج لعبةً استيهاميّةً للعقل النظري نفسه في إخفائه لوجهه الآخر، أي اللاّعقل. حتّى ليبدو أن العقليْن معًا لا التقاءَ لهما في المنظور الكانطي إلاّ في حدود السؤال الثالث، أي عن المأمول خلف امتثالي الواجب، فإننا نتساءل: هل فعل التفويت إلى العقل العملي هو حكمٌ نظريٌّ أم

عمليٌّ - كما سبق ذكره - أم لعقلٍ ثالثٍ خشي كانط اختراعه، فَرَقًا من عقيدة التّثليث أو منعًا للتسلسل المنطقي، لأنّ افتراض عقلٍ ثالثٍ يفرض سؤالًا جديدًا عن منشأ صلاحيته واختصاصه بهذا الحكم؟ إن العقل العملي لا يملك الحكم بالتفويت، لأنّه مستقبِلٌ لا مرسِلٌ، فهو محكومٌ بالنظري، خاضعٌ لسلطته وتمركزه. وبما أنّ الاستشكال هو نظريٌّ، تعيّن أن يكون الحكم بالتفويت نظريًّا، فيقال: إنَّ هذا من اختصاص العملي، فإذا استبعدنا العقل الثالث دفعًا للتسلسل، قلنا إنَّ النظري نفسه يقرّر الحكم بالتفويت، ويقرّر مجالات اختصاص العملي، ويحدّد ميكانيزماته. على أنّ كانط الذي يرفض أن تصبح فكرة الإيمان فكرةً معرفيّةً قابلةً للبرهنة، كيف يمارس استبعاداته برسم العقل النظري ثم ينقل رأيه إلى الآخر المتلقّي، مسلّمًا بإمكانية إقناع الآخر في ما يشبه الدعوة وممارسة الإقناع؟

نقدُ شيلِر لعلم النفس الأخلاقيّ لدى كانط: مصالحةُ العقل العملي مع أخلاقيات الفضيلة[1]

جيفري أ.غاتيير[2]

فريدريك شيلر يعتبر واحداً من أهمّ الشخصيات في المدرسة الرومنطيقية التي ظهرت إلى الوجود كردّة فعلٍ على التيار التنويري بعد أن اجتاح قارّة أوروبا وكاتّجاهٍ معاكسٍ للنزعة العقلية الجامحة التي شاعت في الأوساط الفكرية آنذاك، وعلى ضوء جهود أبرز أعلامها من أمثال هامان و هردر و شيلر و هولدرلين، بادرت إلى طرح مباحثَ واسعةٍ حول اللغة والآداب والتأريخ والثقافة، وغير ذلك.

تطرّق كاتب المقالة إلى بيان معالم النقد الذي طرحه شيلر على نظرية كانط الأخلاقية، ثمّ سلّط الضوء بالشرح والتحليل على أطروحة شيلر المستندة إلى مبدأ الأخلاق المثالية - أخلاقيات الفضيلة - باعتبارها بديلةً عن نظرية كانط الأخلاقية.

الجدير بالذكر هنا أنّ شيلر وافق رأي كانط القائل بأنّ العقل يجب وأن يفي بدورٍ تقنينيٍّ وتنظيميٍّ في مقابل الحسّ، كما اتّفق معه على كون عامل التعقّل مستبطَناً في ذات السلوك الأخلاقي، إلا أنّه اختلف معه في ما

---

١. المصدر:

Jeffrey A. Gautier, **Schiller's Critique of Kant's Moral Psychology: Reconciling Practical Reason and an Ethics of virtue** ***Canadian Journal of Philosophy***, Vol. 27, No. 4 (Dec. 1997), pp. 513-543.

تعريب: هبة ناصر

2. Jeffrey A. Gauthier

أستاذ أمريكيٌّ يُدرِّس مادّةَ الفلسفة في جامعة بورتلاند، ويتولّى حالياً رئاسةَ تحرير سلسلة الفلسفة الاجتماعية اليوم. تدورُ اهتماماته البحثية حول الفلسفة الأنثوية، الفلسفة الاجتماعية والسياسية، والفلسفة القاريّة. مثّل كتابه بعنوان **النقْد الاجتماعي الأنثوي** (١٩٩٧) أول بحثٍ بحجم كتابٍ يتناول التقاطع بين هيغل والنظرية السياسية الأنثوية.

طرحه من تسلّط جميع الجوانب العقلية على الجانب الشعوري بأسره وتهميش دور الشعور في الفعل الأخلاقي.

شيلر قال إنّ القانون الأخلاقيّ المتعالي الذي صاغه إيمانويل كانط، يدعو الأخلاق لأن تُذعن إليه بالتمام والكمال بحيث تخرج عن نطاق الشعور وسائر العوامل التي يحتمل تأثيرها في هذا المضمار؛ لذا تمّ تكبيل المبدأ الأخلاقيّ ليُقهر أمام القانون الشكلي الذي وُضع لاجله، وهذه الحالة بكلّ تأكيدٍ تتعارض مع طبيعة السلوك الأخلاقي.

ومن جملة ما أكّد عليه شيلر، عدم إمكانية تجريد العقل عن الشعور حين صدور الفعل الأخلاقي، فكلّ سلوكٍ أخلاقيٍّ يبدر من الإنسان لا بدّ وأن يكون متقوّماً على العقل والشعور معاً، وفي غير هذه الحالة لا يبقى مجالٌ للحديث عن الأخلاق والأفعال الأخلاقية، إذ الجانب الشعوري لدى الإنسان يفي بدورٍ أساسيٍّ وفاعلٍ في كلّ سلوكٍ برأيه.

التحرير

******

غالباً ما تَرافق ذِكرُ اسم **فريدريش شيلر**[1] من قبل كُلٍّ من النُقّاد والمدافعين عن فلسفة كانط الأخلاقيّة مع الإشارة إلى الطُرفة المشهورة التالية:

أخدمُ أصدقائي بكلِّ سرور، واحسرتاه، أؤدّي ذلك عن طيب خاطرٍ وعليه، يعتريني الشّكّ بأنّي لستُ إنساناً فاضّلاً.

بالطبع، إنّ سبيلك الوحيد هو محاولة احتقارهم تماماً، ومن ثَمَّ مع البغض افعل ما يُمليه عليك واجبُك.[2]

ولكنّ هذا التركيز قد أخفى الحقيقة التي تُفيد أنّ شيلِر كان فعلاً مُمازحاً في عبارته، فمثّل هذا الأمر **تفسيراً خاطئاً** بليغاً - وإن كان مفهوماً - للأخلاق لدى كانط[3]. بالرغم من

1. Friedrich Schiller

يوهان كريستوف فريدريش فون شيلر (١٧٥٩-١٨٠٥): هو شاعرٌ ومسرحيٌّ كلاسيكي يُطلق عليه أحياناً لقب **شكسبير الألماني**، وبالإضافة إلى إنجازاته الأدبية فقد كان فيلسوفاً. درس شيلر فلسفة كانط وقام بتشكيل آراء فلسفية خاصة به، وقد أدّى تعمُّقه بفلسفة كانط إلى قيامه بكتابة سلسلةٍ من المقالات منذ العام ١٧٩٣ حتّى ١٨٠١ تتحدّثُ عن طبيعة النشاط الجمالي ووظيفته في المجتمع وعلاقته بالتجربة الأخلاقية.

2. See, e.g., H.J. Paton, ***The Categorical Imperative*** (London: Hutchison 1967), 48; Lewis White Beck, ***A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*** (Indianapolis: Bobbs-Merrill 1960), 231; Keith Simmons, 'Kant on Moral Worth/ ***History of Philosophy Quarterly*** 6 (1989), 85; Richard Galvin, 'Does Kant's Psychology of Morality Need Basic Revision?' ***Mind*** 100 (1991) 228

3. On this, see Beck, 231n

أنّ مُحاولات شيلِر المتعدّدة للتعبير عن نظرية التحفيز الأخلاقيّ تتضمّن انحرافاتٍ مهمّةً عن بيان كانط، إلاّ أنّها تمُثّل ردّاً على مجموعةٍ من الإشكاليات التي تنشأُ في إطار نظرية كانط الأخلاقية. وعليه، قد تكون موضع اهتمامٍ بالغٍ لعلماء الأخلاق الذين يتناولون تراث كانط. في هذه المقالة، سأقوم بتوضيح بعض النقاط في نقْد شيلِر لبيان كانط حول التحفيز الأخلاقيّ، وسوف أضعها في إطار مشروعه الأوسع الرامي إلى مُصالحة الفكر الكانطي مع أخلاقيات الفضيلة. بالرغم من أنّني أحتجُّ بأنّ شيلر لم يكن ثابتاً على الدوام في تطوير بديلٍ لعلم النفس الأخلاقيّ لدى كانط، إلا أنّ بعض أكثر مؤلّفاته دلالةً جعلتْه يُلخِّص أخلاقيات الفضيلة التي حافظت على إلتزامها بالمفهوم الكانطي للتبرير الأخلاقي. كذلك، فإنّ طريقة التناقض بين حلّ شيلِر لإشكالية تحقيق سُلطة العقل في الذوات الممتلكة للحواسّ وبين تفسير كانط للتحفيز الأخلاقيّ قد مهّد لبعض أهم الجدالات المعاصرة المتعلّقة بتطابق الفكر الكانطي مع أخلاقيات الفضيلة.

سوف أبدأ في القسم الأول بوضْع مناقشة شيلِر للفضيلة و «الرقة» في إطار ملاحظاته المتنوّعة المتعلقة بفلسفة كانط الأخلاقية. هناك، سوف أفرّق بين أهم انتقادات شيلر فلسفيّاً والمواقف الساذجة التي تمّ أحياناً خلطها بها. في القسم الثاني، سوف أتناول بيان كانط للتحفيز الأخلاقيّ مع التركيز على الإشكاليات التي أثارتْ اعتراضات شيلِر. في القسم الثالث، سوف أصفُ محاولة شيلر لتجاوز تلك الإشكاليات عبر استبدال تركيز كانط على الإرادة الأخلاقيّة بأخلاقيات الرّقة. في القسم الرابع، أختتمُ بتقييم الصعوبات التي تكتنفُ محاولةَ شيلر لدمج العقل العملي الكانطي مع أخلافيات الفضيلة.

١

بالرغم من أنّ كتابات شيلر حول الفلسفة الأخلاقية بالكاد تؤلِّفُ نظريةً واحدةً واضحةً، إلا أنّ مقالته «عن الرقة والكرامة» ومؤلَّفه الفلسفي «عن التربية الجمالية للإنسان في سلسلة رسائل» يُقدِّمان مجموعةً من الملاحظات الواسعة والجذّابة فلسفيّاً حول علم النفس

الأخلاقيّ ضمن الإطار الكانطي بوجهٍ عامٍّ[١]. كما مع غيره من المنظِّرين في تلك الحقبة، تشكّلت اهتماماتُ شيلر في سياق نقاشات عصر التنوير التي كانت تدورُ حول المكانة الخاصة لكلٍّ من العقل والطبيعة في التطوُّر البشري. توافق شيلر مع البيانات الرومانتيكية والكلاسيكية في مدْحه للوحدة الشخصية المنسوبة غالباً إلى الرجال الأرستقراطيين في العصور القديمة اليونانية، وقابل إيجابيّاً بين تلك الوحدة والشخصية المتفكّكة التي اتّسم بها زمانُه. في الواقع، وقف شيلر على رأس سلسلةٍ من المفكِّرين تُوِّجتْ ببروز هيغل وماركس اللذَّيْن قاما بتفسير الفصْل الكانطي بين العقل والطبيعة في علم النفس والأخلاق على أنّه من أعراض مرضٍ اجتماعيٍّ - سياسيٍّ[٢]. على الرغم من التأثير الذي سوف يمُارسه فكْر شيلر على الرومنطيقيّة، إلا أنّه من الخطأ مطابقة فكْره الأخلاقيّ مع أيِّ نظرةٍ مثالية بسيطة تجاه الفضيلة اليونانية. في مقالته «عن الرقة والكرامة»، لم يقُم شيلر فقط باتّباع كانط في رفْضه لوجود «حسٍّ أخلاقيٍ» طبيعيٍّ، بل أثنى أيضاً على مطابقة كانط للأخلاق مع العقل العملي. ولكن بين ثنايا هذا المديح، لاحظ شيلر أنّ «قسوة» كانط في فصْل الطبيعة الحسيّة عن القيمة الأخلاقيّة «قد تُغري العقلَ الضعيفَ بسهولةٍ للبحث عن الكمال الأخلاقيّ في السُبُل الكئيبة المتمثّلة بحياة «الزهد والرهبانيّة». بالرغم من أنّ شيلر في مؤلَّفه

---

1. Henceforth GD and AE respectively. I shall employ the following notation for reference to Schiller's works:

(AE) ***On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters***, translated by Elizabeth M. Wilkinson and L.A. Willoughby (New York: Oxford University Press 1982). All quotations from and translations of the Aesthetic Letters are taken from the Wilkinson and Willoughby edition translation (English and German facing). Quotations are followed by the number of the specific 'Letter', then the paragraph number, then the page number in the Wilkinson and Willoughby edition.

(GD) 'On Grace and Dignity' in ***The Complete Works of Friedrich Schiller***: ***Aesthetical and Philosophical Essays*** (New York: Collier 1902), 175-210. The first page number is that of the Collier edition, the second is that of Friedrich Schiller, ***Schillers Werke*** (***in Zwei Banden***), ***Zweiter Band*** (Munich: Droemersche Verlagsanstalt 1954), 520-62.

(S) 'On the Sublime' in ***The Complete Works of Friedrich Schiller: Aesthetical and Philosophical Essays***, 135-49. The first page number is that of Collier edition, the second is that of Friedrich Schiller, Samtliche Werke, ***Fünfter*** Band (Munich: Carl Hanser Verlag 1967), 792-808.

2. This theme has been developed at length by Georg Lukacs**,** ***Goethe and His Age*** (New York: Howard Fertig 1978), 69, 89, 124; and ***The Young Hegel*** (Cambridge, MA: The MIT Press 1954), 148-66. As Frederick Beiser has pointed out, however, for Schiller the problems of the divided will were a consequence of the social development of civilization per se, and not from the ills of a particular social or economic order (Frederick Beiser, ***Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought***, 1790-1800 [Cambridge, MA: Harvard University Press 1992], 104).

«الرسائل»، الذي ألّفه لاحقاً والأطول من سابقه، بقي على تأكيده بأنّه يتّبع «المبادئ الكانطية في الأغلب»، إلا أنّه قد قام أيضاً بالتحذير من أنّ المواقف الصارمة «الغريبة كُليّاً عن روح المنظومة الكانطية... قد توجد على الأرجح في رسالتها». قبل الخوض في تفاصيل الجدال بين شيلر وكانط حول الفضيلة الأخلاقية، من المفيد النظر إلى تلك المناقشة في إطار تقييم شيلر المعقَّد للأخلاق الكانطية.

أولاً، أيَّد شيلر رأيَ كانط الذي يُفيد أنّه ينبغي على العقل اتّخاذَ دورٍ تشريعيٍّ إزاء الطبيعة الحسيّة وأن يُقاوم الرغبةَ الدائمةَ بعكْس تلك العلاقة. ثانياً، قام شيلر باتّباع كانط في وضْع إشكاليات الفاعلية العقلانية - أي كيف يجبُ على الفاعل الالتزام بمتطلّبات القانون - في قلْب مناقشته الأخلاقيّة النظرية. شدَّدتْ مقاربةُ كانط المتمحورة على الفاعل - على الأقل في مؤلّفاته المبكرة - على إشكاليات الإرادة الأخلاقية، وتُوِّج ذلك بتمييزه النموذجي بين الأفعال الصادرة عن الواجب وتلك التي تتطابق مع القانون فحسْب. من ناحيةٍ أخرى، أدّى بحثُ شيلر عن وسيلةٍ للتعبير المناسب عن سُلطة العقل بابتعاده عن اهتمام كانط الرئيسي حول استطاعة الفاعل الأخلاقيّ تجاوزَ الميول المتنافسة للرغبة الحسيّة، وساقه نحو الإشكالية المختلفة التي تدورُ حول كيفية قيام الرغبة الحسية للفاعل بتجسيد إمرة العقل بشكلٍ مُناسبٍ.

مع أنّ شيلر قد ادّعى موافقته على تأكيد كانط على «سيادة» العقل على دوافع الحس، إلا أنّه كان قلقاً من قيام لغة كانط حول الخضوع والانقياد بتشجيع سُلطةٍ استبداديّة. ادّعى شيلر أنّ غفلة كانط العامة تجاه الطبيعة الحسيّة البشرية والنظر إليها فقط كعقبةٍ أو كتحدٍّ صريحٍ للقانون الأخلاقيّ قد أدّى إلى «**الانحياز**» في مقاربته للرويّة والفعل الأخلاقي. بالرغم من أنّ هذا الانحياز قد يبدو ضروريّاً أو مُبرَّراً على الأقل في مقابل الاندفاعات الطبيعية القويّة، إلا أنّ شيلر كان قلقاً من سماحه للفاعل بتجاهل اندفاعاته الحسيّة أو السعي لقمعها. هذا الموقف تجاه الرغبات التي يمتلكها الفرد يؤدّي إلى إزدواجيّةٍ مُوهِنةٍ في الإرادة تُشبه تلك الإزدواجية التي سعى الفكر الكانطي بشكلٍ صائبٍ لتفاديها:

يكونُ الإنسان على خلافٍ مع نفْسه بطريقتين: إمّا كهمجيٍّ حين يطغى الشعورُ على المبدأ، أو كبربريٍّ حين يُدمِّر المبدأُ الشعورَ.[١]

إذا كانت سيادةُ العقل ضعيفةً في الفاعل المحدود الذي تكتسحُ دوافُعه الطبيعيةُ القانونَ الأخلاقي، فإنّها ستكونُ مُعرَّضةً للخطر بشكلٍ مُختلفٍ حينما يسودُ حُكم المبدأ الأخلاقيّ فقط عبر الدَوس على الطبيعة الحسية. كان شيلر مُهتمّاً على وجه الخصوص بتلك الحالات التي تقومُ مُتطلّبات القانون الأخلاقيّ بإجبار الفاعل على التصرُّف خلاف كلِّ الميول الحسيّة، وهي حالاتٌ قد سعى كانط جاهداً لتأكيدها في كتاباته حول الإرادة الأخلاقية. على الرغم من أنّ شيلر لم يُنازع ادِّعاءَ كانط بأنّ متطلبات العقل تُخفِقُ أحياناً في العثور على أيِّ نظيرٍ حسّيٍّ في رغبة الفاعل، إلا أنّ مُقاربة شيلر قد احتجَّتْ بأنّ الأخيرة تمُثّل إعاقةً أخلاقيّةً شديدةً لا يُمكن لأيِّ فعْلٍ صادرٍ عن الإرادة شفاءَها. بالنسبة لشيلر، تمتدُّ الآثار التعطيلية للإرادة المنقسِمة لتشمل كُلاًّ من الاتّجاهات النفسية والمؤهّلات الفعّالة للفاعل العقلاني.

في ما يتعلّق بالآثار السابقة، يحتجّ شيلر في بعض الفقرات الواردة في مؤلَّفه «عن الرقة والكرامة» بأنّ الفاعل العقلانيّ الذي يشعرُ بانقسامٍ داخليٍّ بين قانون العقل وآثار الرّغبة الحسيّة هو خاضعٌ لخوفٍ موهِنٍ أخلاقيّاً من الطبيعة. بدءاً من الافتراض الكانطي بأنّ الفاعل العقلاني المحدود ينبغي أن يشعر بكُلٍّ من النداء السامي للقانون الأخلاقيّ النابع من داخله والرغبات الهائجة للطبيعة الحسيّة، يدّعي شيلر بأنّ الإخفاق في توحيد هاتين القوّتين الشديدتَيْن قد يتسبّب بالشعور بالرعب تجاه قوة الطبيعة التي تستطيع تسميم التصوُّر الأخلاقي:

يقعُ الرجل المذنب على الدوام فريسةً للخوف من أن يُصادف في عالم الحس المشرِّع الكامن في داخله، ويعتبرُ أنّ كلَّ شيءٍ يحملُ طابعَ العظمة والجمال والكمال هو عدوٌّ. أمّا الإنسان الذي تتنفّسُ فيه روحٌ جميلةٌ، فإنّه لا يجدُ متعةً أكبر من أن يُقابل في نفسه صورةً أو تحقيقاً للأمر الإلهيّ الكامن في داخله.[٢]

---

1. ***AE*** IV.6/21
2. ***GD*** 225/560

بالرغم من أنّ كانط كان مُهتمّاً بالربط بين القانون الأخلاقيّ والإغراءات الحسيّة التي قد تُقلِّص الجاذبية الخاصة بهذا القانون (وهي نقطةٌ سوف أقوم ببحثها بشكلٍ أكثرَ تفصيلاً في القسم الثاني)، وجَّه شيلر الانتباه إلى الحالة المرَضيّة للشخص الذي لا تتغير طبيعته الحسيّة من خلال نداء العقل. تمهيداً لبعض المواضيع التي نُسِبتْ مع الوقت لنيتشه، كان شيلر قلقاً من أنّ الإرادة الأخلاقيّة غير المتحوِّلة سوف تؤدّي إلى موقفٍ مُستاءٍ تجاه كل التناغم والجمال الموجودَيْن في العالم. من ضمن النتائج الأخرى المحتملة، قد يشعرُ الفاعل المحدود العقلاني - الذي أخفقَ في حلّ الصّراع بين القوّة العقلانية للقانون الأخلاقيّ والجاذبية الطبيعية للرغبة - بالتهديد من الأمثلة الأصيلة على الفضيلة الأخلاقيّة في العالم الخارجي ويسعى بالتالي لاتّخاذ موقفٍ مُعادٍ أو ساخرٍ منها. أمّا الشخص الذي يجدُ القانونُ الأخلاقيّ فيه تعبيراً حسيّاً، فيُمكنه معرفةَ التناغم الموجود في حالته الداخلية من خلال هذه التعابير عن الفضيلة الأخلاقيّة وبالتالي يمُكنه اتّخاذ موقفٍ إيجابيٍّ تجاه «الجمال الاخلاقي».

إذا كان موضوعُ انتقادات شيلر مُقتصراً على الضرر الذي يُلحقه الخوف من نداءِ العقل بالإحساس الأخلاقي، فإنّه سوف يبدو مُتوافقاً بشكلٍ كبير مع كانط حول إشكاليات الإلتزام «الذليل» بالقانون. بالفعل، قام كانط برفض المواقف الأخلاقيّة المُنْبنية على الخوف والاكتئاب للأسباب نفسِها الواردةِ في كتاب «الدين في حدود مجرَّد العقل». ما يمُيِّز بيانَ شيلر للإحساس الأخلاقيّ عن بيان كانط هو ادّعاء الأول بأنّ الإخفاقَ في تربية الجانب الحسيّ للفاعلية الأخلاقيّة وتبديله يُهدِّد هذه الفاعلية بحدِّ ذاتها. في تحديده لنتائج هذا الإخفاق، يبدو أنّه كانت تدورُ في ذهن شيلر نقطتان مُختلفتان (وإن لم تكونا مُتميِّزَتَيْن بشكلٍ واضحٍ على الدّوام). أوّلاً، احتجَّ شيلر بأنّ الفاعل الأخلاقيّ الذي ينجح فقط في السيطرة على الجانب الحسي للطبيعة البشريّة يُعاني من «تربيةٍ ناقصة» سوف تخفقُ في النهاية في وضْع الطبيعة تحت حُكم العقل. بشكلٍ جزئيٍّ، يعكسُ هذا الأمرُ دعوى شيلر بأنّ تطوير النزعات الموثوقة تجاه الفعل الأخلاقيّ يتطلَّب قيامَ الطبيعة باتّخاذ دور الوكيل الحسّيّ للعقل.

إذا...استطعنا الاعتمادَ على السلوك الأخلاقيّ للإنسان باليقينِ نفسه الذي نعتمدُ فيه على الآثار الطبيعية، ينبغي أن تكون هذه هي الطبيعة، ويجب أن ينقاد الإنسان باندفاعاته بحدٍّ ذاتها نحو نوع السلوك الذي يتحتّمُ انبثاقه من طابعٍ أخلاقيٍّ.[١]

في الواقع، استخفّ شيلر بالاستبداد «البربري» للواجب بسبب جعله لوظيفة الأخلاق في غاية **السهولة**:

حيازة السلام والهدوء من عدوٍّ قد نزعْتَ سلاحَه هو أسهل بكثير من التمكُّن من خصْمٍ مفعمٍ بالحيوية وفعّال.[٢]

إذا كان هدفُ الفلسفة العملية هو السيطرة على الطبيعة الحسيّة بمهارةٍ وثقة، فلا يُمكن إشباعها فقط عبر إمساك الطبيعة في حالةٍ مضمونةٍ من الخضوع. حتّى ولو لم يكن الخضوعُ متطابقاً مع الرغبات الذاتية بدلاً من الواجب العقلاني أو الأخلاقيّ في المعنى الكانطي (أيْ أنّه يجدُ أرضيته في القانون)، فإنّ الروح التي نجحتْ في كبْح دوافعها الطبيعية فحسب لم تقم في الواقع بالتمكُّن منها وينبغي أن تبقى حذِرةً من قوّتها. «العدوُّ الذي تمَّ إسقاطُه فحسْب يُمكنه النهوض مجدَّداً، أمّا العدوّ الذي تمّ التصالح معه فهو مغلوبٌ حقيقةً».

ولكن في مواضعَ أخرى من مؤلَّفَيْه «عن الرّقة والكرامة» و «**الرسائل**»، استخدم شيلر نقْدَه لسيطرة العقل على الطبيعة من أجل دعم دعوًى هي متميِّزةٌ وأقوَى وتُفيدُ أنّ الفاعل الذي يبقى عقله وإحساسُه بحالةٍ من الافتراق لا يُمكنه إنجاز واجبِه على الإطلاق. سوف أقومُ بالخوض في دعوى شيلر هذه الأكثر إثارة للاهتمام والجدل في القسم الثالث، ولكن تجدرُ الملاحظة هنا أنّ شيلر قد سعى لإرساء هذه الدعوى أيضاً على أُسُسٍ كانطيّةٍ بشكلٍ عامٍّ:

العقلُ المحدود هو الذي لا يستطيع أن ينشَط إلا عبر عدم فاعليّته، ولا يتوصّل إلى المطلق إلا عبر المحدوديّة، ولا يتصرّف أو يُشكِّل إلا بالقدر الذي يتلّقى المادة لتشكيلها.[٣]

---

1. ***AE*** IV.1/17

2. ***AE*** XIII.4n/89n

3.***AE*** XIX.9/133

استناداً إلى تمييز كانط النقْديّ بين نشاط العقل وعدم فاعلية الإحساس، حاول شيلر أن يقْلب ذلك ضدّ ادّعاء كانط بأنّ العقل وحدَه يمُكنه أن يكون نشيطاً أو «**عفويّاً**»، وفي المقابل أنّ الطبيعة ينبغي أن تبقى غيرَ فعّالةٍ أو «**مُتقبِّلةً**». بالنسبة لشيلر، تتطلَّب سُلطة العقل تعبيراً خارجيّاً في مجموع الشّخصيّة الأخلاقيّة، وهو تعبيرٌ يمُكنه أن يسود فقط حين تجتمع الرغبة والقانون الأخلاقيّ بتناغمٍ ملموسٍ. بالإضافة إلى ذلك، بما أنّه لا يمُكن إرادة هذا التناغم بشكلٍ مُتجبرٍّ، احتجّ شيلر بأنّ «الرقة» المناسبة هي الشرط الذي تستطيع الرغبة الحسيّة من خلاله تجسيدَ سُلطة العقل. على الرغم من أنّ شيلر قد ادّعى دائماً توافقَه مع افتراضات كانط حول الدور التنظيمي للعقل، إلا أنّه قد رأى أنّ ملاحظات كانط قد عكستْ أحياناً استغلالَ إزدواجية العقل والطبيعة بدلاً من حلّها.[١]

نظراً إلى أنّ هذا النقْد الأشد يدعمُ مناقشةَ شيلر للفضيلة الأخلاقية، من الضروري تمييزه عن عددٍ من الهجمات المشابهة سطحيّاً (والمضلَّلة أساساً) الموجَّهة ضدّ الفلسفة الأخلاقية التابعة لكانط. أوّلاً، لا ينبغي الخلط بين نقْد شيلر لمكانة الطبيعة الحسيّة في نظرية كانط الأخلاقيّة مع الاتّهام الساذج بأنّ كانط لا يجعل موضعاً للرغبة على الإطلاق في بيانه للعقل العملي. كما أشارَ المدافعون عن كانط بشكلٍ صائبٍ، يفتقدُ الاتّهامُ الثاني للوضوح من ناحية عدم استطاعة العقل العملي تنفيذَ وظيفته التنظيمية كشرطٍ مُقيّدٍ للإرادة مع غياب الأهداف التي تُقدّمها أدوات الرغبة الحسيّة. بالفعل، من دون هذه الأهداف تكونُ الفاعلية المحدودة مستحيلةً. بالنسبة لشيلر، يتعلّق الأمر بالادّعاء الأوضح والأكثر إثارة للاهتمام الذي يُفيد أنّ الفضيلة الأخلاقيّة تتطلّبُ المحافظة على تشعُّب الرغبة كقوّةٍ تحفيزيّةٍ:

> **من نظرةٍ أُحادية الجانب... يكون العقلُ راضياً ما دام قانونُه سائداً على نحوٍ غيرِ مشروطٍ. ولكن من النظرة الأنثروبولوجية الكاملة حيث لا يُعَدُّ المضمون أنقصَ من الشّكل ويمتلكُ الشعورُ الحيُّ التعبيرَ أيضاً، يُصبح الاختلاف أكثرَ أهميّةً. يتطلَّبُ العقلُ الوحدة**

1.***AE*** XIII.2n/87n

فعلاً، ولكنّ الطبيعة تتطلّب التعددية، ويقوم كلٌّ من نوعَيْ هذيْن القانونَيْن بتقديم مطلبَيْهما على الإنسان...[١]

بالنسبة لشيلر، الميلُ ليس مجرَّد مضمونٍ ينبغي تنظيمُه عبر هيئةِ القانونِ الأخلاقيّ بل عبر الوسيلةِ الحسيّة للقانون. أدَّت محاولتُه للتعبير عن دورٍ إيجابيٍّ للطبيعة لا يسلبُ سيادةَ الدور التشريعيّ للعقل بدفْع شيلر نحو تطوير البيانات المختلفة والمتناقضة أحياناً للتربية الأخلاقيّة التي سوف أتناولها في القسم الثالث.

ينبغي أيضاً تمييزُ اهتمامات شيلر عن النقْد الثاني حول إمكانية تشابهها، أي أنّ كانط يستبعدُ الأفعال المنبثقة عن الواجب والصادرة في الوقت نفسِه بدافع الميل[٢]. احتجّ بعض النقّاد المعاصرين أنّه بسبب إسباغ كانط للقيمة الأخلاقيّة فقط على الأفعال التي تُنَفَّذ بمعزلٍ عن أيِّ ميلٍ حسِّيٍ لأدائها، لا يمُكنه أن يسمحَ بوقوع حالاتٍ من «التحديد الزائد»[٣] حيث يكون الفعل ذا قيمةٍ أخلاقيّةٍ وفي الوقت نفسِه مدفوعاً من قِبل الحسّ[٤]. سوف أتناول مسألة التحديد الأخلاقيّ الكانطي بتفصيلٍ أكثرَ في القسم الثاني. من المهم أن نؤكِّد منذ البداية أنّ انتقادات شيلر لا تتمحور حول **الاستحالة** المزعومة للفعل الأخلاقيّ المحدَّد على نحوٍ زائدٍ بل على **إمكانية** وقوع الأفعال الأخلاقيّة في الحالات التي لا يُشارك فيها الميل على

---

1. ***AE*** IV.3/19

2. See e.g. Michael Stocker, 'The Schizophrenia of Modern Ethical Theories' ***Journal of Philosophy 63*** (1976), 462; Bernard Williams, 'Persons, Character, and Morality,' in Amelie Rorty, ed., ***The Identities of Persons*** (Berkeley, CA: University of California Press 1976), 214; Richard Taylor, ***Good and Evil***, relevant passages reprinted in Christina Hoff Sommers, ed., ***Right and Wrong*** (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich 1986), 65-7; Susan Wolf, 'Moral Saints/ The Journal of Philosophy 79 (1982) 419-39.

3. Over-determination

يحصلُ **التحديد الزائد** حين يُحدَّدُ أثرٌ ما بأسبابٍ متعددةٍ

4. Defenses of Kant against this charge include Richard G. Henson, 'What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action' ***Philosophical Review*** 88 (1979) 39-54; Barbara Herman, 'On the Value of Acting from the Motive of Duty' ***Philosophical Review*** 90 (1981), 372-3; Marcia Baron, 'The Alleged Moral Repugnance of Acting from Duty' ***The Journal of Philosophy*** 71 (1981) 359-82; Paul Benson, 'Moral Worth' ***Philosophical Studies*** 51 (1987) 365-82; Henning Jenson, 'Kant and Moral Integrity,' ***Philosophical Studies*** 53 (1989) 65-77; Mark Packer, 'Kant on Desire and Moral Pleasure' ***Journal of the History of Ideas*** 50 (1989) 429-42; Keith Simmons, 'Kant on Moral Worth' ***History of Philosophy Quarterly*** 6 (1989) 85-100.

الإطلاق. وفقاً لبيان شيلر، إنّ أيَّ تفرُّدٍ أو سمُوٍّ يطبعُ الإرادة و «يُخضِع» بُعدَها الحسِّيّ ينبغي أن يكون قاصراً عن مقتضيات الفاعلية العقلانية التامّة.

أخيراً، في اتّهامه لكانط بالإخفاق في التوضيح المناسب لطريقة قيام الرغبة الحسيّة بإضفاء التعبير على الإرادة الأخلاقية، يبدو أنّ شيلر قد تجاهل دعوى كانط المركزية في كتاب «نقد العقل العملي» والتي تُفيد أنّه يمُكن لخيارات الفاعل المشروطة تجريبيّاً في العالم الظواهري أن تعكس الخيار النوميني[١]. في هذا الكتاب، من المشهور أنّ كانط يحتجُّ بأنّ قدرتنا على شرح التحديد الاتّفاقي للفعل حين يُنظر إليه كجزءٍ من العالم الظواهري لا يمُكنه استبعاد إمكانية أن يكون الفعل نابعاً عن خيارٍ حُرٍّ حين يُنظر إليه كجزءٍ من المملكة النومينية. على الرّغم من إمكانيّة التكلُّم عن الفعل في سياق المبادئ الأخلاقية في المملكة النومينية وفي سياق الدوافع الحسيّة في العالم التجريبي، إلا أننا نناقشُ فعلاً واحداً. وعليه، يمُكن أن نفهم «تعبير» العالم الظواهري عن الحرية حتّى ولو لم نتمكّن من فهم السبب المحدَّد وراء ذلك.[٢]

لكنّ الاختلاف بين كانط وشيلر حول القدرة التعبيرية للنزعات الحسية لا يتعلّقُ بمسألة استطاعة الخيارات الظواهرية أن تعكسَ الحرية النومينية بشكلٍ غامضٍ أم لا. بدلاً من ذلك، يرتكزُ اختلافهما على الطبيعة المحدَّدة للمشاعر التي يمُكنها أن تُشكِّل التحفيز الفاضل. الأمر الذي اعتبره كانط مُعارضاً لصميم علم النفس الأخلاقيّ التابع له هو دعوى شيلر التي تُفيدُ أنّ العقل العملي يتطلّب عنصراً من التعبير الخارجي الذي لا يعتمد على الإرادة الأخلاقيّة ولا يمُكنه أن يعتمد عليها. لكي نفهم الأمر المتنَازَع عليه هنا بشكلٍ أفضلَ وندرك سبب شعور كانط بضرورة التطرُّق لمسألة إدخال شيلر «للرقة» إلى الأخلاق ورفضها في النهاية، يلزمُ البدء بتفسير كانط للتحفيز الأخلاقي.

---

1. Noumenon.

يشيرُ هذا المصطلح في الفلسفة الكانطية إلى **الشيء كما هو في ذاته** الذي يتميّز عن الشيء كما تُدركه الحواس عبر الصفات الظواهرية.

2. ***CPrR*** 101 /97-98.

٢

يتّسمُ **علمُ النفس الأخلاقيّ** التابع لكانط بالدعوى الخاصّة التي تُفيد أنّ استيفاء متطلّبات القيمة الأخلاقيّة يستلزمُ أن يتصرّف الفاعل على أساس الدافع غيرِ الحسّيِّ:

العقل وحده... ينبغي أن يكونَ قادراً على تحديد إرادتي عبر الهيئة المحضة للقاعدة العملية من دون الافتراض المسبق لأيِّ شعورٍ أو بالتالي لأيِّ فكرةٍ عن الأمر البهيج أو غير البهيج... كالشّرط التّجريبيّ لمبادئه.[1]

بهذه الطريقة، يقومُ كانط بقصْر الدور المحدِّد أو التشريعي في الأخلاق على العقل وحدَه. مرّةً أخرى، بالرغم من أنّ العقل يتطلّبُ مادّةً حسيّة لتنفيذ وظيفته التنظيمية، إلا أنّ الرغبة لا تلعبُ أيَّ دورٍ إيجابيٍّ في تحديد القانون. إنّ عدم إمكانية تأسيس الشعور للإرادة الأخلاقيّة لا يعني أنّ الشعور لا يلعبُ أيَّ دورٍ في تحفيز الفاعل الأخلاقيّ المحدود. يوضِّحُ كانط أنّ هذه الدلالة تجعل الأخلاق مستحيلةً لأنّ الأفعال الأخلاقيّة للفاعل ذي الإدراك الحسّي - باعتبار أنّها جزءٌ من العالم المحسوس - ينبغي أن تكون قابلةً للتفسير وفق دوافع الطبيعة ومبادئها. بالرغم من أنّ كانط لا يشرحُ على وجه الدقّة كيفية أو سبب قيام الفاعل ذي الإدراك الحسي بالشعور بالاهتمام تجاه القانون الأخلاقيّ (ولا يعتبرُ أنّ ذلك قابلٌ للشرح أساساً)، إلا أنّ هذا الاهتمام الفعلي هو حقيقةٌ مفتوحة للاستكشاف التجريبي.

بينما يُقدِّمُ كانط أكثر تفسيراته تفصيلاً حول تأثير الواجب على الطبيعة الحسيّة في «نقد العقل العملي»، إلا أنّه يُقدِّم بعضَ الملاحظات التوضيحية على طبيعة نزوعنا النفسي تجاه «الفكر النقي للواجب» في كتاب «**أُسُس غيبيّات الأخلاق**» أيضاً. من المثير للاهتمام في الفصل الثاني أنّ كانط يُحذِّرنا من تعليم الأطفال عن متطلّبات الواجب عبر «مزْج» تلك المتطلّبات بالوعد بإعطاء مكافآت أكثر، ويقلقُ كانط من أن يقوم هذا النهج بالتخفيف من التأثير القويّ الذي يمُكنه أن يمُارسه الواجب بحدِّ ذاته:

---

1. ***CPrR*** 23/24.

تُبرزُ أكثرُ ملاحظةٍ عاديّةً أنّه حينما يُظهَرُ إنجاز الفعل الصالح بعقلٍ راسخٍ وبعدم اكتراثٍ تامٍّ بأيِّ مصلحةٍ في هذا العالم أو في الآخرة، وحتى تحت أشدّ إغراءات البلاء أو الإغواء، فإنّه يترك وراءه أيَّ فعلٍ مماثلٍ متأثراً حتّى بأدنى الدرجات بدافعٍ غريبٍ ويقومُ برمْيِهِ في الظل. أنّه يرفع الروح ويُحرِّك الأمنية لنقومُ نحن أيضاً بالتصرُّف هكذا.[١]

أمام كرامة اندفاعه الأخلاقيّ النقيّ، يُدركُ العقلُ عدم جدارة انغماسه في الرغبة الحسية ويتحرّك للسموّ فوقها. كما يُعتقدُ أنّ إدراك «**النداء الأسمى**» يدفعُ الشخص الذي أصبح مُتديِّناً إلى بُغض الدوافع الفاسدة التي حثّت على الحياة الفاسقة، فإنّ النظرة التي تُركِّزُ على الواجب قد تمُكِّن الفاعل الأخلاقيّ من كسْرِ قبضة الدوافع الحسيّة على الإرادة: في وعيه بكرامته الخاصة، يكرهُ العقلُ هذه الدوافع ويستطيعُ أن يُصبحَ سيِّدَها.[٢]

يقومُ كانط بتناول طبيعة هذا الشعور وشروطه بشكلٍ أدقَّ في «**نقد العقل العمليّ**». بما أنّ الإغراء الذي يقودُ الفرد إلى تأسيس فعله بالميل يجدُ مصدرَه في اندفاعنا الطبيعي تجاه «حبّ الذات»، فإنّ التصرُّف بشكلٍ نقيٍّ انطلاقاً من القانون الأخلاقيّ لا يعني إلا هزيمة الميل الطبيعيّ تجاه «الغرور» - أي تجاه جعل حُبِّ الذات المبدأَ المحدِّد للإرادة. يُقدِّمُ هذا الأمر دليلاً حاسماً لفهم القوة التي يمُارسها القانون الأخلاقيّ على الوجود الحسّيّ:

إذلالُ الغرور يحظى بأقصى الاحترام وبالتالي يكون أساساً لشعورٍ لا يملكُ مصدراً وضْعيّاً. وعليه، يمُكن معرفة هذا الشعور بشكلٍ بديهيٍّ. احترام القانون الأخلاقي... هو شعورٌ ناجمٌ عن سببٍ فكريّ، وهذا الشعور هو الوحيد الذي يمُكننا معرفته بشكلٍ بديهيٍّ تماماً ويمُكننا تبينُّ ضرورته.[٣]

وعليه، لا ينبغي فهمُ الاحترام كحافزٍ حسّيٍّ (وضعيٍّ) سابقٍ يدعو لامتثال القانون الأخلاقي، بل كتأثيرٍ للعقل العملي المحض على طبيعتنا الحسّيّة. بالنسبة لكانط، هذا الأمر ضروريٌّ من أجل محافظة الحافز الأخلاقيّ على طابعه «الفعّال» أو «التلقائي» وبالتّالي

---

1. ***G*** 78n/411n.
2. ***G*** 78-79/411.
3. ***CPrR*** 74/73.

يبقى بعيداً عن الدافع غير الفعّال الذي يدعو إلى الخضوع للميل. تنفردُ الموجودات العقلانية التي تمتلكُ الإدراكَ الحسيّ بامتلاكها للقدرة على هذا النوع من التحديد حيث تستطيع لوحدها أن تشعر بالمهابة تجاه مشهد قيام القانون الأخلاقيّ بإذلال الدافع المغرور للطبيعة الذي يقودها إلى انتحال دور المشرِّع. ينبثقُ موقفُ الاحترام من إدراكنا لقدرتنا العقلانية على السموّ فوق عالم الحسّ و «في الوقت نفسه عدم ملاءمة سلوكنا معه ما يطرحُ الغرور أرضاً». بالرغم من أنّ الاحترام كحالةٍ عاطفيّةٍ يتَّخذُ طابعاً محدوداً ومحسوساً، إلا أنّه ينشأ عن الشعور بالقدرة المتجاوزة للحس للإرادة الأخلاقيّة والتي تطرحُ تلك الطبيعة أرضاً.

في كتاباته عن الفلسفة الأخلاقية، يصفُ كانط الشعورَ بهذه القدرة غير المفهومة «بالسّامي»[١]. في «نقد ملكة الحكم»، يصفُ كانط الشعورَ بالسموّ على أنّه يُلازمُ إخفاق الخيال في الإدراك الواضح لأبعاد الأشياء الهائلة في الطبيعة (على سبيل المثال: البحار، العواصف، سلاسل الجبال). لدى شعورنا بهذه الأشياء الهائلة، يُغشِّينا حِسٌّ غريب بالحماس والحيرة والبهجة والألم حينما نسعى عبثاً لإدراك الضخامة أمامنا. بما أنّ هذا الحكم هو مُحبِطٌ بسبب نُكرانه لقدرتنا الخيالية، إلا أنّه يُحمِّسنا كذلك لأنّ إمكانيته تعتمدُ على قدرةٍ شامخة وإن كانت غيرَ قابلةٍ للإدراك حدسيّاً.

إذا كان الذهنُ البشريُّ قادراً على التفكُّر بالمطلق المعيَّن دون الوقوع في التناقض، ينبغي أن يمتلكَ في داخله قوّةً متجاوِزةً للحس لا يُمكن إدراك فكرتها حول النومينون حدْسيّاً

إلا أنّه يمُكن عدُّها الركيزة الكامنة في أساس ما هو ظاهرٌ محضٌ، أيْ حدْسنا بالعالم.[٢]

بما أنّه يُفصِحُ عن وعيٍ ضمنيٍّ بقوانا المتجاوزة للحسّ، فإنّ الحكم بالسموّ هو مُبهِجٌ وقائمٌ على تفوّقنا النوميني على قوى الطبيعة التي قد تستحوذُ على وجودنا الظواهري.

---

1. For it is not insofar as he is subject to the moral law that he has sublimity, but rather in so far as, in regard to this very same law, he is at the same time its author and is subordinated to it only on this ground (Kant ***G*** 107/440, cf. ***CPrR*** 79-80/76-77, 89/87).

2. ***CJ*** 111/254-255.

تكتسبُ مسألةُ جمالية الشيء السامي أهميّةً في علم النفس الأخلاقيّ لدى كانط حيث إنّها تُشير إلى الطريقة التي يستطيعُ اهتمامٌ أو انجذابٌ إلى شيءٍ ما أن يُجسِّد قدرةً فعّالةً لا مجرَّد إستسلامٍ مُستكينٍ للرغبة. لقد أدّى هذا الأمرُ إلى أن يقومَ كانط في «نقد ملكة الحكم» بالاحتجاج على أنّ أساس حسِّنا السامي بتفوّقنا على قوى الطبيعة الخارجية يكمنُ في وعيْنا بقدرتنا على التصرُّف انطلاقاً من الواجب. في الحالة الأخيرة، إنّ قدرتنا الفعّالة والتلقائية على التحكُّم «بالطبيعة الباطنية» (الميل نحو الغرور) وإلحاق الهزيمة بدافعها هي التي تُثيرُ الاحترام. وكما في حالة الأحكام الجمالية للسامي، يتناسب هذا الاحترام مع العجز عن معرفة **كيفية** تحقُّق هكذا تحكُّم. بالإضافة إلى ذلك، يشيرُ كانط إلى أنّ تنمية تحديد الإرادة المنسوب إلى التجربة السامية يؤدِّي إلى الفعل الأخلاقي. بما أنّ الشعور بالأمر السامي هو ظاهرةٌ «نُحبُّها بشكلٍ مباشرٍ بسبب مقاومتها للحواسّ»، فإنّه يُنمِّي في الفاعل الأخلاقيّ ذوقاً لنوع التحديد الذي يطبعُ الإرادة الخيِّرة.[1]

ولكنّه من الواضح أنّ هذا النوع من التحديد المرتكِز على مقاومة الطبيعة والاختلاف معها هو موضوعُ انتقادات شيلر. في التعامل مع مسألة كيفية قيام الموجود الممتلك للإدراك الحسي جزئيّاً بالتصرُّف وفقاً للعقل، يلجأ كانط إلى إدراك الفاعل بوجود نداءٍ أخلاقيٍّ داخليٍّ، والتفوُّق المطلق لذلك النداء على جميع الأنواع الأخرى من التحفيز. ولكنّ هذا يعني أنّ الشروط التي ينشأ الاحترام من خلالها هي تلك التي يُسيطر فيها العقلُ على الطبيعة، وبالتالي حيث تبقى إزدواجية العقل والطبيعة سالمةً. نظراً إلى أنّ أيَّ دافعٍ حسّيٍّ لا يستطيعُ سدَّ الهوّة بين العقل والحس، استخدم كانط مسألة الشعور بالسّامي لشرح كيفية انبعاث دافع الفعل الأخلاقيّ من الصراع بحدّ ذاته. يقومُ الشعور بالهيبة - الذي تُحدثه المكانة السامية للقانون الأخلاقيّ فوق تشعُّب الرغبة - بافتراض انعزال العقل عن الرغبة في الفاعل الممتلك للإدراك الحسي.

---

1. ***C***/127/267.

من المثير للاهتمام أنّ كانط لم يعتقد بأنّ هذا الأمر يُعفي الفاعل الأخلاقيّ من تطوير نزعاتٍ للتصرُّف وفق القانون الأخلاقي، وقام بالتأكيد على أنّ تنمية الفضيلة هي بحدّ ذاتها واجبٌ. سوف أعود إلى هذ النّقاش في القسم الرابع. ولكنْ تطابقاً مع تأكيده على الحرية الفعّالة للعقل، لم يستطع كانط أن يفصْلَ تطوُّر النزعات المعتمَد عليها للإتيان بالفعل الأخلاقيّ عن الأفعال الواعية للإرادة. لعلّ هذا الأمر يظهرُ على النحو الأوضح في مناقشته الشهيرة في كتاب «عقيدة الفضيلة»:

تماثُل الفعل الذي أصبح ضرورةً عبر التكرار... لا ينبثقُ من الحرية وبالتالي لا يكون كفاءةً أخلاقيّةً. وعليه، لا يمُكن تعريف الفضيلة ككفاءةٍ للقيام بالأفعال الحرّة بشكلٍ مُتطابقٍ مع القانون إلا إذا تمّت إضافةُ العزم الذاتي على التصرُّف وفق فكر القانون.[١]

مع غياب هذا الانشغال الفعّال والواعي، فإنّ النزوع نحو الفعل الذي يكونُ بوجهٍ آخرَ متطابقاً مع القانون لا يمُكنه أن يُعبرِّ بطريقةٍ مناسبةٍ عن «**سيادة العقل العملي**» ويكون مجرَّد عادةٍ. بالرغم من أنّ كانط يُؤكِّد على أنّه تقعُ على عاتقنا وظيفةُ تطوير الميول المعتمَد عليها للقيام بالأفعال الصحيحة، إلا أنّه يعتقد بالاختلاف الجذريّ بين تلقائيّة العقل وعدم فاعليّة الطبيعة وذلك من خلال رفضه لتأييد تنمية نزوعٍ «طبيعيٍّ» فحسب تجاه أنواعٍ معيَّنةٍ من السلوك. وفقاً لذلك، لا يمُكن للفضيلة الكانطية أن تفْصلَ نفسها بشكلٍ تامٍّ عن الأفعال الواعية الصادرة عن الإرادة. في الواقع، رفض كانط بشكلٍ صريحٍ رأيَ شيلر الذي يُفيد أنّه يمُكن سد الثغرة بين نداء العقل والطبيعة الحسيّة من خلال اللجوء إلى الرِّقّة، واحتجّ بأنّ الإرادة وقدرتها على إخضاع الرغبة هما بحدٍّ ذاتَيْهما شرطان مُسْبَقان لتطوير الشعور الأخلاقيّ. في ملاحظةٍ طويلةٍ وردتْ في الكتاب الأوّل من «***الدين في حدود مجرَّد العقل***»، تناول كانط محاولةَ شيلر لربْط الرّقّة والأخلاق في مقالته «**عن الرقة والكرامة**».

تتضمّنُ فكرة الواجب الضرورةَ المطلقة التي تتناقضُ معها الرقة بشكلٍ مباشرٍ. تُثيرُ جلالةُ القانون الأخلاقيّ (كالقانون الصادر على جبل سيناء) الهيبة... وفي هذه الحالة، وبما أنّ الحاكم يسكنُ في داخلنا، فإنّ هذا الاحترامّ - كذاك الذي يشعر به المواطن تجاه الحاكم

1. ***DV*** 207-208/407.

- يوقِظُ شعوراً بسموٍّ قَدَرنا وهذا يُبهجنا أكثر من أيِّ جمالٍ... إنّ الصورة الرفيعة للبشرية، كما تظهرُ في هذه الخاصية، تسمحُ فعلاً بحضور حالات الرقة. ولكن حين يكون الواجب وحده هو الموضوع، فإنّها تُحافظُ عل مسافةٍ مناسبةٍ بينهما.[١]

لم يستبعد مفهومُ كانط عن التحفيز الأخلاقيّ إمكانيةَ تواجد الدوافع الحسيّة، ولكنّ هذه الدوافع لا تستطيع الانتقاص من قيمة معرفة الإرادة بسموٍّ ندائها: فقط حين تغلَّبَ هرقل على الوحوش أصبح قائدَ آلهة الإلهام[٢] - بعد قيامه بأعمالٍ تراجعت عن أدائها تلك الأخوات الجديرات وهنّ مُرتجفات. بالإضافة إلى ذلك، احتجّ كانط على أنّ الدافع الأخلاقيّ ينبغي أن يُعبِّر عن «ضرورة» الواجب، أيْ استقلالية القانون عن أيِّ اصطفافٍ محظوظٍ فحسب مع الحوافز الحسيّة. بالنسبة لكانط، إذا أمكن فهم «الرقة» كشرطٍ للفعل الأخلاقي، فإنّ ذلك يقومُ فقط بتعريض الاستقلالية المطلقة لأوامر العقل عن احتمالية الميل للخطر.

وعليه، وفقاً لبيان كانط، فإنّ قدرة الإرادةِ العقلانية على التميُّز عن الطبيعة الباطنية وإخضاعها تبقى جزءاً حاسماً من تنمية حافزٍ أصيل تجاه الأخلاق. بالإضافة إلى ذلك، وإلى الحدِّ الذي تكتسبُ هذه المؤهّلات إزدواجيةً تجمعُ بين تلقائية العقل وتلقِّي الطبيعة، فإنّ طلب شيلر من الفاعل الأخلاقيّ أن «يتعلّم الرغبة بشكلٍ أكثرَ نُبلاً لكيلا يحتاج إلى الإرادة على نحوٍ سامٍ» - أيْ الدعوة إلى تهذيب أو تنمية **الرغبة نفسها** بشكلٍ أخلاقيٍّ - **يبدو** غيرَ واضحٍ[٣]. لكي نفهم لماذا اعتقد شيلر بأنّ رجوع كانط إلى سموّ النداء الأخلاقيّ كان غيرَ كافٍ، ولكي نفهمَ بشكلٍ أهمَّ لماذا اعتقد أنّ علم الأخلاق الكامل المرتكِز على العقل - أيْ ينصرفُ إلى كُلٍّ من النزعات والأفعال الأخلاقية - يتطلّبُ في النهاية تحوُّلاً أخلاقيّاً لا سيطرةً أخلاقيّةً، فإنّه من الضروريِّ أن نتناول طبيعةَ ادّعاءاته الخاصة بتفصيلٍ أكبرَ.

---

1. ***R*** 19n/22n.

2. The Muses.

آلهة الإلهام: هنّ تسع أخوات في الميثولوجيا اليونانية القديمة مسؤولات عن الأدب والعلوم والفنون

3. ***AE*** XXIII.8/169.

٣

كما ذُكر سابقاً، من خلال اعتبار العقل العمليّ تحويليّاً لا إلزاميّاً، قام شيلر بتعيين دورٍ فعّالٍ أو تحديديٍّ للبُعد الحسّي للطبيعة البشريّة، ولا تملكُ هذه الطبيعة ذلك الدور وفق تفسير كانط ولا تستطيعُ ظاهريّاً أن تكتسبه. بالنسبة لشيلر، يمُكن للأخلاق أن تُحقِّق هدفها الراميَّ إلى توحيد الإرادة فقط ما دام الفاعل الأخلاقيّ يمتلك القدرةَ على **استخدام** الرغبة كوسيلةٍ لتحقيق ذلك الهدف وبالتالي التغلُّب على الإزدواجيّة بين العقل والطبيعة. علاوةً على ذلك، لا تمُثّلُ الفاعلية المستقِلّة مُجردَ إرادة الشيء انطلاقاً من الواجب، بل عليها أن «تضع طابع الاستقلالية» على الطبيعة: «الروحُ النبيلةُ لا ترضى أن تكون حُرَّةً لوحدها، بل عليها أن تُحرِّر كلَّ شيءٍ يُحيطُ بها حتّى الجوامد»[١]. ما دام مفهومُ شيلر عن الأخلاق يتضمن مسألةَ مَنْحِ الحرّيّة للعالم المحسوس، يبدو أنّ هذا المفهوم يتبنّى مذهبَ الكمال الأخلاقيّ الذي يتجاوز بشكلٍ واضحٍ أخلاقيّاتِ الواجب لدى كانط، علماً أنّه يعتمدُ ظاهرياً على هذه الأخلاقيّات. بالفعل، يبدو أنّ شيلر يُناقِضُ بصراحةٍ الادّعاءَ بأنّ مقاربته تستندُ إلى مبادئ العقل العملي وذلك حينما يقومُ في بعض الفقرات من مقالته «**عن الرقة والكرامة**» بالإشارة إلى «التناغُم الحاصل بين الطبيعة الأخلاقيّة والمادية» كتحقيقٍ «لمثالية الكمال» التي تتميّز عن الكرامة التي تمتلكها الإرادة الأخلاقيّة وفقاً لكانط.[٢] بينما كان شيلر مُحِقّاً فعلاً في ادّعائه بأنّ نظرية كانط لا تجتمعُ مع هذا النوع من المثالية، إلا أنّ تصنيف مقاربته كأخلاقياتٍ للكمال يُقوِّضُ اتّهامه الأقوى والأكثر إثارة للاهتمام الذي يُفيدُ أنّ أخلاقيات الواجب لدى كانط تتطلَّبُ بحدِّ ذاتها مقاربةً أكثرَ إيجابيّةٍ تجاه قوّة الطبيعة الحسّيّة. على الرغم من هذا الغموض في وصْفه لمشروعه، قام شيلر بتقديم أدلّةٍ لدعم الاتّهام الأخير.

آخِرُ نقاشات شيلر وأكثرُها شموليّةً حول مكانة الرغبة الحسية في الإرادة الخيِّرة تردُ في سياق مؤلَّفه «***عن التربية الجمالية للإنسان***». على الرغم من أنّ شيلر يُبرز النقاشَ حول

---

1. ***AE*** XXIII.7n/167n.

2. ***GD*** 220/555, cf. 206/545, 216/552.

الأخلاق في «الرسائل» على ضوء المصطلحات الكانطية بوجهٍ عامٍّ، إلا أنّ بعضَ المفاهيم الرئيسية في نقاشه تساهم بإبطال المقارنة الدقيقة لآرائه مع أفكار كانط. تتوقَّفُ حجّة شيلر لصالح «**التربية الجمالية**» للفاعل الأخلاقيّ على تمييزه بين «الدافع الصوري» و «الدافع الحسي». مع أنّ شيلر يقومُ بوصْف العناصر المحدَّدة الموجودة في هذين الدافعَيْن بأشكالٍ مختلفةٍ، إلا أنّ تعاريفه في «***الرسالة الثانية عشرة***» تُوضِّح أنّه كان يقصد من الدافع الصوريّ أن يُشير إلى الأمر «الفعّال» للعقل الكانطي الذي يفرضُ إرادة توحيد القانون الأخلاقي، ومن الدافع الحسّي أن يرمز إلى قوى الدفع المختلفة للطبيعة الحسية التي تمُارسُ جاذبيةً «خامدة» على الفاعل المحدود. طبقاً لمشروعه الكلّيّ، يحتجُّ شيلر على اقتضاء الأخلاق لتناغُم هذه الدوافع، ويؤولُ به المطافُ إلى تقديم دافعٍ ثالثٍ وهو «دافع الأداء» الذي يتكفّل بتحقيق هذا الأمر. يتجلّى الدافع الثالث «الوسيط» في الانجذاب البشري نحو الجمال، ويُشغل الفاعل بطريقةٍ مختلفةٍ عن كلٍّ من التلقِّي الفوضويِّ للحس والنشاط المسيطِر للفكر. وفقاً لبيانه، فإنّ تنمية ذوق الفاعل في الجمال قد يُساهم في إيقاظ دافع الأداء وبالتالي يمُكِّنُ الفاعلَ المحدود من إنجاز مهمّة العقل.

تكمنُ إحدى صعوباتِ منهج «الرسائل» في أوصاف شيلر المتفاوِتة والمتعارِضة أحياناً لما تؤول إليه هذه «المهمة» في النهاية. في مقاطع مُتنوِّعة (وأحياناً في مقطعٍ واحدٍ) من الرسائل، يدّعي شيلر بأنّ دوافع الصورة والحس ينبغي أن تكون «مُتبعة»[١] و «مُتَّصِلةً»[٢] بنحوٍ متبادلٍ، محصورةً في مناطق النفوذ الخاصة بهما[٣]، مُوحَّدةً[٤]، ومُتجاوَزَةً جدليّاً في دافع الأداء[٥]. حتّى ولو كان شيلر ثابتاً في وصفه للعلاقات المناسِبة التي ينبغي أن تُقيمها الدوافعُ المختلفة مع بعضها، إلا أنّه من غير الواضح أن يكون لأيِّ مفهومٍ عن الدافع الصوريّ – أي «أيْ الإلزام العقليّ» - أيَّ معنًى وفقاً لبيان كانط. بالنسبة له، لا يُمكن تفسيرُ النشاط التلقائي للعقل العملي (على عكس دوافع الحس) كقوةٍ خارجيةٍ تمُارسُ التأثيرَ على الفاعل

---

1. ***AE*** XIII.1n, 85n.
2. ***AE*** XIV.1, 95.
3. ***AE*** XIII.1n, 87n, XIII.6, 93.
4. ***AE*** XIII, 3, 87.
5. ***AE*** XVIII.4/ 125, XX.4, 141.

الأخلاقيّ، لأنّ القوة المعياريّة لهذا النشاط تنشأ من إرادة الفاعل. إنّ الإدراكَ الدقيق للقانون الأخلاقيّ **الباطنيّ** هو الذي يُصدِرُ الشعورَ بالسامي المعلِّم أخلاقيّاً. على الرغم من أنّ إشارة شيلر إلى الدوافع في «الرسائل» قد تكونُ ساهمتْ في ربْط نقاشه بالنظريات الأخلاقيّة والنفسية الشهيرة في زمانه (وبالأخص تلك التابعة لكارل رينهولد)، إلا أنّها قد قامت أيضاً بفصْله عن الفلسفة الأخلاقية الكانطية التي كان شيلر قد ادعّى بأنّها نقطة انطلاقه.

بناءً على هذا الأمر، من الأكثر نفعاً الانتقال إلى المقالة السابقة «عن الرقّة والكرامة» حيث سعى شيلر لحفْر مكانٍ «للرّقّة» في العقل العملي من خلال اللجوء إلى طبيعة الفعل والفاعلية بشكلٍ أعمَّ. كما ذكرنا سابقاً، تتراوحُ حجّة شيلر هنا بين الادّعاء بأنّ التناغم الذي تُسبغه الرّقّة هو كمالُ كرامة الواجب الأخلاقيّ (وبالتالي يكون مُتميِّزاً مفهوميّاً عنه)، وبين الادّعاء بأنّ الرّقّة هي شرطٌ ضروريٌّ للتعبير عن القانون الأخلاقي. على الرغم من ذلك، تتعلَّقُ أكثرُ الحجج إبراماً وإثارةً للاهتمام في هذه المقالة بطبيعة الفعل بحدِّ ذاته وتُشيرُ إلى مفهوم الفعل الأخلاقيّ حيث تؤدِّي محاولةُ إرادة القانون الأخلاقيّ في غياب أيِّ حافزٍ حسّيٍ مُتعاونٍ إلى إلحاق الهزيمة بالذات. تعتمدُ نظرية الفعل لدى شيلر على تمييزه بين ثلاثة أنواعٍ من الحركة البشريّة وهي كالتالي: «الاختيارية» التي تصدرُ تماماً عن إرادة الفاعل المدرِك؛ «الغريزية» التي تصدرُ عن الدافع الحسيّ ولا تحتاج للوعي على الإطلاق، و «المتعاطِفة» التي تكونُ اعتياديّةً، وبالتالي غيرَ اختياريّةٍ ولكنّها تمتلكُ القدرةَ على التعبير عن الإرادة لأنّها «مُلازِمةٌ» لأهدافها. يذكرُ شيلر أنّه بينما لا تُوجدُ علاقةٌ للحركات الغريزيّة بأيِّ نيةٍ واعيةٍ، إلا أنّ الحركات الاختيارية المحضة هي قاصرةٌ أيضاً عن التعبير عن نية الفاعل وذلك لأنّ هذه الحركات تبقى متميِّزةً عن الأفعال المقصودة التي تُسبِّبها. يقوم شيلر بالتفريق بين النوع الأخير من الفعل وبين تعبير الحركة المتعاطِفة كالتالي:

تتوحَّدُ الحركة الاختيارية مع الميل الذي يسبقها، ولكن بصورةٍ غير مُتعمَّدَة. أمّا الحركة الملازِمة فإنها مُرتبطةٌ به بالضّرورة. تمُثِّلُ الأولى بالنّسبة للعقل تماماً ما تمُثّله العلامات العُرفية للكلام بالنسبة للأفكار التي تُعبِّرُ عنها. أمّا الحركة المتعاطِفة أو المتلازِمة، فإنّها

تمُثِّلُ بالنسبة للعقل ما يمُثّله نداءُ الشوق بالنسبة للشوق بحدِّ ذاته... الحركة الاختيارية... لا تُعبرِّ أبداً عن أكثر من مادة الإرادة (الهدف) لا صورة الإرادة (الميل). يستطيعُ الميل أن يتجلّى لنا فقط عبر الحركات الملازِمة.[١]

بينما يمُكنُ للفعل المرغوب بشكلٍ اختياريٍّ محضٍ أن يَرمُزَ إلى نية الفاعل أو أن **يمُثِّلها**، فإنّه فقط من خلال الحركات غير الاختيارية للميول الجسدية المتعاطِفة يمُكن للحالة الصادرة عن الإرادة أن تجد **التعبير**.

لتوضيح هذا الفرق، لجأ شيلر إلى قدرةِ تعبير الوجه البشري أو «الوجه» لا فقط على الدلالة بل أيضاً على تجسيد نية الفاعل الواعي عبر محتواه الحسي. بالرغم من أنّ تعبيرَ الوجه يبقى جزءاً من الطبيعة، إلا أنّ لديه القدرة على «التحدُّث» أو تجسيد حالةٍ ذهنيةٍ بشكلٍ مُباشرٍ، وهذا ما يُحدِّده شيلر تحت عنوان القدرة «المحاكِية» للوجه التي تستطيعُ التعبير عن النيّة الباطنية للفاعل وبالتالي تعملُ كوسيلةٍ لإظهار الشخصية والإرادة. بالإضافة إلى ذلك، يحتجُّ شيلر أنّه عبر رقّة هذه القدرة الحسية فحسب يستطيعُ الفرد أن يُعبرِّ بصدقٍ عن نيته. يتّضحُ هذا من الحقيقة التي تُفيدُ أنّ الفاعل لا يستطيعُ التعبير عن نفسه كما ينبغي في غياب جميع الميول غير الاختيارية الملازِمة.

إذا أدركنا أنّ حتّى التعبير عبر الملامح يخضعُ لقدرة الإنسان، فإنّنا منذ اللحظة التي نصلُ فيها إلى هذا الاكتشاف نتوقف عن النظر إلى ملامح وجهه (فحسب) ونرى فيها إشارةً إلى مشاعره.[٢]

بينما يفترضُ تعبيرُ الوجه وجودَ النية والإرادة، فإنّ الأخيرة لا تستطيع الاستغناء عن الدور «المحاكي» للدوافع الطبيعية المتعاطفة وكذلك لا تستطيعُ نزعه من دون إلحاق الهزيمة بهدفها الخاص المتمثِّل بالتعبير الذاتي.

حينما يُوسِّعُ شيلر هذا النقاش ليشملَ الفاعليةَ الأخلاقية، فإنّه يذكرُ أولاً أنّه لا حاجة لاستبعاد قاعدة القانون الأخلاقيّ لإمكانية توسُّطها عبر الدوافع المتعاطِفة. في الواقع، لا

---

1. ***GD*** 191- 2/533.

2. ***GD*** 192/534.

يقومُ الحكم الأخلاقيّ بإملاء الطريقة الدقيقة التي ينبغي تحقيقها من خلالها. يُقارِنُ شيلر بين الطريقة التي يُضيفُ القانون عبرها مقداراً من «المهلة» غير المحدَّدة إلى ما هو مسموحٌ حين تمتدُّ يدُ الفرد للإمساك بشيءٍ ما:

كيف تقتربُ يدي من شيءٍ ما؟ إلى أيِّ مدًى تقوم الأعضاء الأخرى من بدني باتِّباع هذا الاندفاع؟ كم ستكون درجة بطء الحركة أو سرعتها... هذا حسابٌ لا تأخذه إرادتي في هذه اللحظة بعين الاعتبار، وبالتالي يبقى شيءٌ لتقدِّره الطبيعة.[1]

من هذه الناحية فقط، بالكاد تُعَدُّ ملاحظات شيلر تحديّاً لفلسفة كانط الأخلاقيّة، ما دام الأخير يعترف بشكلٍ صريحٍ أنّ الطريقة الدقيقة التي يقومُ الفاعل الأخلاقيّ من خلالها بتنفيذ القانون الأخلاقيّ هي مسألةٌ خاضِعة لبعض التقدير. كذلك، وكما ذُكر في القسم الثاني، فإنّ صياغات كانط لا تستبعدُ تعاون الميول الملازِمة وغير المدفوعة أخلاقياً التي تُساعد في أداء الفعل الأخلاقي. بالفعل، في مؤلَّفه «عقيدة الفضيلة»، يُصرِّحُ كانط بأنّ تعزيز السعادة الفردية هي «وسيلةٌ **مسموحة**» لتفادي التعاسة التي قد تُمثّل إغراءً للقيام بالأفعال غير الأخلاقية.[2]

بالرغم من ذلك، يلتزمُ شيلر بالادِّعاء الأكثر إثارة للجدل الذي يُفيدُ بأنّ الميول المتعاطِفة ليست مُمكنةً أو مرغوبةً فحسب من أجل الفاعلية الأخلاقية، بل هي ضروريةٌ بالفعل بالنسبة إليها. مرةً أخرى، تكتسبُ هذه الميول الصالحة القدرةَ لا فقط على مرافقة نوايانا أو تمثيلها بشكلٍ غامضٍ، بل أيضاً على التعبير بشكلٍ أصيلٍ عن محتوى الذهن. ليستْ الحركةُ المتعاطِفةُ إلا الطبيعةَ بحدِّ ذاتها حينما تشتركُ برقّةٍ في سُلطة العقل التي تُعبِّرُ عنها. ما دام بإمكان الفاعل الأخلاقيّ التعبير بشكلٍ عمليٍّ عن العقل بفضل هذه الميول غير الاختياريّة فقط، فإنّه مُلزَمٌ بتجسيد سُلطة العقل من خلالها. بينما يبدو أنّه بالإمكان إرادة تحقيق الأهداف المرغوبة عقلانيّاً من دون هذا التعبير، إلا أنّ هذه الفاعلية الغائيّة لا تُناسب الأخلاق التي يكونُ فيها شرط الفاعلية الذاتية ذا أهميّةٍ كبيرةٍ.

---

1. ***GD*** 190-1/532.
2. ***DV*** 192-3/388.

من خلال جعْل تطوُّر الميول الحسيّة التي تمتلكُ القدرةَ على التعبير عن حرية القانون الأخلاقيّ أو تجسيده شرطاً ضروريّاً للفاعلية الأخلاقية، حقَّق شيلر انفصالاً مهمّاً عن بيان كانط للتحفيز الأخلاقي. إنّ الفاعل الذي لا يمتلكُ أيَّ ميولٍ حسيّةٍ سابقةٍ تجاه الفعل الأخلاقيّ يفتقرُ بالضّرورة إلى القدرة التّعبيريّة على تحقيق القانون الأخلاقيّ. وفقاً لمثال كانط الشّهير، إذا كان الإنسان يفتقرُ إلى **أيِّ** ميولٍ مُتعاطِفةٍ بشكلٍ طبيعيٍّ مع الآخرين الذين يمرّون بالشدائد، فإنّه سيكون مُلزَماً «بإرادة» توجيه كل واحدةٍ من حركاته نحو مساعدة نظيره في الإنسانية الذي يُعاني. حتّى لو قامت هذه الأفعال الصادرة عن الإرادة بالحثِّ بطريقةٍ ما على القيام «بالحركات» الاختيارية الضّروريّة لتقديم المساعدة المطلوبة، إلا أنّها لا تستطيعُ التعبيرَ بنحوٍ معقول عن الحرية الأخلاقيّة للإرادة الخيِّرة، وبالتالي فإنّها تعجزُ عن أداء الهدف الذي حدَّده كانط لها. بالفعل، إنّ قباحة الأداء المصارِع للدوافع الحسية الجسدية بدلاً من استخدامها للتعبير هو بحدِّ ذاته فعلٌ ينبغي للفاعل العقلاني أن يتحمّل مسؤوليته:

> **نستوجبُ من الإنسان أن يُعبِّرَ كلاميّاً فورَ إدراكه لمصيره الأخلاقي، ولكننا نودُّ في الوقت ذاته أن ينطقَ هذا التعبيرُ لصالحه، أيْ أنْ يطبعَ فيه المشاعر التي تُناسِبُ مصيره الأخلاقي... هذا هو ما يتطلّبه العقل في التعليم البشري.**[١]

حتى لو ساهم المشهدُ العميقُ للإرادة في مقابل جميع تأثيرات طبيعتها الحسية بإحداث شعورٍ بالمصير أو الكرامة السامية في الفاعل الأخلاقي، فإنّ هذا الأمر لوحده لا يُمكِّنُ الإرادةَ الأخلاقيّة من تقديمِ أداءٍ معقولٍ. ينبغي لهذا الفعل أن يُظهر رغبةً إيجابيّةً للقيام بما هو صحيحٌ.

من خلال اعتبار الفضيلة الأخلاقيّة «رقّةً» مرئيّةً في تجسيدها لحرية القانون الأخلاقيّ بدلاً من اعتبارها طاقةً داخليّةً تستطيعُ التمكُّن من الميول غير المعتمَد عليها أخلاقيّاً، يبتعدُ شيلر بشكلٍ حاسمٍ عن تعريف كانط للفضيلة كقوّةِ الإرادة. وفقاً لبيان كانط، يتجلّى انعدامُ الفضيلة الأخلاقيّة في عجز الفاعل أو عدم استعداده لوضع طبيعتها الحسية تحت السيطرة

---

1. ***GD*** 199/540.

التنظيمية للعقل. أمّا استناداً إلى بيان شيلر للفضيلة، لا يُمكن فصْل معنى الفعل الأخلاقيّ عن نجاحه أو إخفاقه في تجسيد محتوى القانون الأخلاقي، وبالتالي يبقى متّصلاً جوهريّاً بمصداقية أدائه العلنيّ الخارجيّ. بينما يستخدمُ كانط المجازَ السياسيَّ المتمثِّلَ بالاستبداد من أجل وصْف عقيدته عن الفضيلة، يُقدِّمُ شيلر صورةَ النظام الملكي حيث تكونُ إرادة الحاكم مُتطابِقةً مع رغبةِ كلِّ مواطن[١]. بالرغم من أنّ شيلر لا يُنازع السيطرةَ المطلقةَ للعقل على الحسّ في التوصُّل إلى الأحكام الأخلاقيّة (وبالتالي وجود الملك)، إلا أنّه يُصِرُّ على أنّ تنفيذَ تلك الأحكام بنحوٍ مُناسِبٍ يقتضي وجودَ شروطٍ تمكينيّةٍ لا إراديةٍ تسمحُ بالتعبير العلنيّ للعقل. لا تكفي استقلاليةُ قرار الفاعل للقيام بفعلٍ ما، وبالتالي خلوّه من الدوافع التي يُحتمل تسبُّبها بالفساد، بل ينبغي أن **يكون** الفاعلُ ممتلكاً بشكلٍ لطيفٍ لقدرة التصرُّف انطلاقاً من ذلك التصميم، وإلا سوف يُجازِفُ بتقويض القيمة الأخلاقيّة للفعل.

بما أنّ الشروط التمكينية للفعل الأخلاقيّ لا تكمنُ مع الإرادة بل مع تلك الدوافع «الحسيّة» التي تستطيعُ لوحدها التعبير عن الحالة المشروعة لشخصية الفاعل، وجد شيلر نفسه مُرغماً على تجاوز تحديد كانط لفضيلة القيمة الأخلاقية. مرةً أخرى، لا يعودُ سببُ ذلك إلى عدم عثور كانط على مكانٍ للدوافع الأخلاقيّة في نظريته الأخلاقية، بل على وجه التحديد بسبب المكان الذي تحتلّه تلك الدوافع في هذه النظرية. بالنسبة لكانط، فإنّ الدوافع الأخلاقيّة المعتمَد عليها التي يتحتَّمُ على الفاعل الأخلاقيّ تنميتها تتضمّنُ الضرورة والتقييد.

> **لا يندرجُ ما يُريده كلُّ فردٍ حتماً وبمحض اختياره تحت مفهوم الواجب الذي يُمثِّلُ تقييداً للهدف المتبَنَّى بتردّدٍ. وعليه، فإنّ القول بأنّ الفرد مُلزَمٌ بتعزيز سعادته بكلِّ قواه هو مُتناقِضٌ في ذاته.**[٢]

من ناحيةٍ أخرى، يُفرِّقُ شيلر بين التصرُّف وفقاً لقاعدةٍ ما وبين تطبيق القاعدة على نحو التقييد. وفقاً لبيانه، إذا أراد الفاعلُ الأخلاقيّ التعبيرَ بشكلٍ تامٍّ ومناسبٍ عن حرية القانون

---

1. ***GD*** 200-1/542.

2. ***DV*** 190/386.

فلا يمُكنه أن يفعل ذلك إلا بمساعدة الطبيعة. إنّ التحديد «المتعاطِف» للميول الحسّيّة - وهو تحديدٌ لا يمُكن إرادته بنحوٍ مباشرٍ - هو شرطٌ ضروريٌّ للتعبير عن الفاعلية الأخلاقيّة وبالتالي للتصرُّف أخلاقيّاً منذ البداية. لا يمُكن تأجيل إيقاظ هذه الدوافع.

واضعاً هذا الأمر بعين الاعتبار، قام شيلر أوّلاً في مقالته «**عن الرّقّة والكرامة**» ولاحقاً في مؤلَّفه «**الرسائل**» بتعيين دورٍ للرّقّة في استيعاب الفاعلية العقلانية للموجودات المحدودة.

ينبغي أن ينفتحَ نوعٌ جديدٌ كليّاً من النشاط في داخله، وأن تقومَ رقّةُ الطبيعة أوّلاً بتسهيله لأنّ إرادته لا يمُكنها أن تمُارس أيَّ نوعٍ من الإجبار على الطابع الذهني الذي هو في النهاية الوسيلة المحدَّدة لتحقيق إرادته في عالم الوجود.[١]

بالرغم من أنّ شيلر كان يعتبرُ أنّ تحقيق الرقّة في عالم الوجود يخلو من الوضوح، إلا أنّه كان يعتبرُ أنّه يمُكن لمجتمعٍ ما رعايةَ بروزه من خلال تنمية تقدير الجمال الطبيعي والفنّي. اعتماداً على نقاش كانط في «نقد ملكة الحكم»، اعتبر شيلر أنّ الجمال رمزٌ للحرية، ولكنّه تجاوز نظرة كانط إلى الجمال حين احتجَّ بأنّه شعورٌ يستطيعُ تسهيلَ تطوُّر وحدة النشاط والتلقّي الضرورية للفعل الأخلاقي:

إنّ الجمال شكلٌ بالفعل لأنّنا نستطيعُ تأمُّله، ولكنّه حياةٌ في الوقت نفسه لأننا نشعرُ به. بكلمةٍ واحدةٍ، أنّه حالةٌ في وجودنا ونشاطٌ نؤدِّيه.[٢]

بالرغم من أنّ هذه التنمية «الجمالية» للإحساسِ الإنساني تتميَّزُ عن نداء الواجب، إلا أنّه لا حاجة لأن تكون ضرورةُ تحرير دوافعنا الطبيعية مُعتمدةً على أخلاقيات الكمال الأخلاقيّ. بالنسبة لشيلر، هذا ينجمُ بالأحرى عن مفهومٍ للفعل يمُكن فيه التعبير عن الإرادة الخيرِّة فقط عبر «رقّةٍ» وسيلةٍ حسيّةٍ متعاطِفةٍ بانسجامٍ. يتحتّمُ على المجتمع بدوره تقديمُ نوع التعليم الأخلاقيّ للأفراد الذي يجعلُ تطوُّرَ هذه الوسيلة أمراً واقعيّاً.

---

1. ***AE*** XXIII.5/163; cf. XIX.11/135, XXI.4/147, XXIII. 8n/167n, XXVI.1/191.

2. ***AE*** XXV.5/187.

٤

من خلال جعْل النزعة الحسّيّة المنسجمة بشكلٍ مُلائمٍ شرطاً ضروريّاً للتعبير عن القانون الأخلاقي، يبدو أنّ شيلر قد قام بشكلٍ فعّالٍ بفصْل بيانه للتحفيز الأخلاقيّ عن قيود العقل العملي لدى كانط. كما ذُكر في القسم الثاني، فإنّ الرّدّ اللطيف لكانط في مؤلَّفه «**الدِّين في حدود مجرَّد العقل**» على ما أورده شيلر في مقالته «**عن الرّقّة والكرامة**» لا يدع مجالاً للشّكّ بأنّ كانط قد توصّل إلى هذا الاستنتاج. على وجه التحديد، قام كانط بالاعتراض على الادّعاء بأنّ الرّقّة تستطيعُ التعبيرَ عن «فكرة الواجب» لأنّ هذا المفهوم يتعارضُ مع «الضّرورة المطلقة» للقانون الأخلاقيّ. يهتمُّ كانط هنا بمسألة إمكانيّة اعتماد اصطفاف متطلّبات العقلانيّة مع الميول الحسّيّة على الوجود الممكن لحالات الرّقّة فيؤدِّي بالتالي إلى تعريض الطابع الملزِم للقانون الأخلاقيّ إلى الخطر. بما أنّ مفهوم الواجب يمُثِّلُ أمراً مُطلقاً، ينبغي أن يُحافظ على قوّته بغضِّ النظر عن الميول الحسيّة للفاعل. من خلال جعْل إنجازنا للواجب مُعتمِداً على بعض الميول المكتَسَبة بشكلٍ مُمكنٍ، أثار شيلر احتمالَ أن يكتشف الفاعلُ الأخلاقيّ «الجاهل من الناحية الجمالية» أنّه غيرُ قادرٍ على أداء هذه الوظيفة، وهذا الاحتمال يُخالِفُ عقيدةَ كانط الرئيسية بأنّ «الوجوب» يُشيرُ إلى «الإمكان».

تجدرُ مُلاحظة أنّ محاولات كانط لصياغة عقيدة الواجب قد جعلته يُواجه الصعوبات نفسَها التي حدَّد وجودَها في بيان شيلر. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الحلول التي قدّمها كانط لتلك الإشكاليات ليست أقلَّ إرباكاً من تلك التي عيّنها في كتابات شيلر. في الجزء الأول من «الدِّين في حدود مجرَّد العقل»، انبرى كانط لمعالجة الاستفسار المربك الذي يتساءل عن كيفية قيام الفاعل المحدود - مع أخذ حالة الفساد الباطني لديه بعين الاعتبار- أن يطمحَ إلى أداءِ الأفعال ذات القيمة الأخلاقيّة أصيلة، أي حالة «الفضيلة في طابعها الواضح»[1]. من ناحية، يؤكِّدُ كانط أنّ أداء الأفعال ذات القيمة الأخلاقيّة هو جزءٌ من الواجب، ويُصرِّحُ أيضاً أنّ إحراز الفضيلة الحقيقية يقتضي تحريرَ أعمال الفاعل من جميع آثار الحوافز غير

---

1. ***R*** 43/52

الأخلاقيّة وهو شرطٌ يُمكن تحقيقه فقط عبر «الثورة الأخلاقية». إنّ هذا التغيير البطولي ضروريٌّ لا فقط لأنَّ العديدَ من الفاعلين المحدودين لديهم قواعدُ واضحةُ الفساد، بل لأنّ العجزَ العامَّ للبشر عن إدراك نواياهم الفعلية يشوبُ جميع الأفعال أخلاقياً. لدينا سببٌ للاشتباه بوجود حافزٍ خادمٍ للذات بغضِّ النظر عن الدرجة التي تبدو أفعالنا قيِّمةً في أنظارنا. لقد أدرك كانط أنّ هذا الأمر حسبَ الظاهر يُعرِّضُ قدرةَ بعض الفاعلين المحدودين - إن لم يكن كلّهم - على تلبية نداء الواجب للقيام بالأفعال الصالحة إلى الخطر، ولكنّه قد أكّد أنّه باستطاعة الفاعل المحدود «أن يأملَ بأنّ ما لا يقدرُ عليه سوف يتأمّنُ من خلال المساعدة الصادرة من الأعلى». وعليه، من أجل ضمّ واجب الفضيلة من دون مخالفة ضرورة القانون الأخلاقي، تحتّم على كانط اللجوء إلى رقّة الله.

ادّعى كانط أيضاً أنّه بالرغم من سماح العون الإلهيّ بوجود «ثورة في القالب الذهني (للفاعل)» إلا أنّ هذه هي مجرد نقطة الانطلاق «لإصلاحٍ تدريجيٍّ لطبيعته الحسّيّة»[1]. تمّت إعادةُ تأكيد وتوضيح هذه النقطة في «عقيدة الفضيلة»:

لا يُمكن تعليم الفضيلة فقط عبر مفاهيم الواجب أو عبر المواعظ (النصيحة)، بل ينبغي تطبيقها وتنميتها عبر جهود محاربة العدوّ الداخلي في الإنسان (الزهد) لأنّ الفرد لا يستطيعُ فعلَ كل ما يريده فوراً... إلّا أنّه ينبغي إصدار قرار الفعل في الحال وبشكلٍ تامٍّ.[2]

وعليه، فإنّ «ضرورة» وجود الشّخصيّة الفاضلة لا تتعرض للخطر من الحقيقة التي تُفيد أنّ الفاعل المحدود الفاسد يبدو عاجزاً عن تحقيقها، ولا حتّى من الحقيقة التي تُفيد أنّه غيرُ قادرٍ على تبديل طبيعته الحسية دفعةً واحدةً. ما دام الفاعل المحدود يمتلكُ القدرةَ على إصلاح شخصيته تدريجيّاً من خلال الثورة الأخلاقيّة المستندة إلى المدد الإلهيّ، اعتبر كانط أنّه يقدر بالتّالي على أداء واجبه المتمثّل بتشكيل شخصيّةٍ فاضلةٍ.

يُقدِّمُ هذا الأمر نظرةً إضافيّةً إلى طبيعة اعتراض كانط على عقيدة شيلر حول الرّقّة. الأهم من ذلك هو أن هذا الاعتراض لا يُمكن أن يُمثِّل ببساطةٍ افتقارنا للدّوافع السابقة

---

1. ***R*** 43/52

2. ***DV*** 266/477

المطلوبة من أجل أداء الأعمال الصالحة وبالتالي نكونُ عاجزين عن تنفيذ وظيفتنا. يعترفُ كانط بنفسه أنّه يقع على عاتقنا واجبُ تطوير الشّخصية الفاضلة وأنّنا نقدر فقط على بذل جهدٍ بطيءٍ لتحقيق ذلك. بدلاً من ذلك، تمحور اعتراضه على ادِّعاء شيلر بأنّ قدرتنا على هذا التحوُّل التدريجي تكمنُ في ما يعتبره كانط تأثيراً خارجيّاً وخامداً لحالات الرّقّة فحسب لا نشاطاً تلقائيّاً للرّقّة الإلهيّة. لا يستسيغُ كانط قيام شيلر بجعْل حالات الرّقّة شرطاً ضروريّاً لتطوير الفضائل لأنّه يُصِرُّ شخصيّاً على الانفصال المطلق بين الطابع التلقائيّ للضّرورة الأخلاقيّة والطّابع الخامد للحوافز الطّبيعيّة.

كما ذُكِر في القسم الثاني، يُؤَكِّدُ كانط على هذه الإزدواجية حتّى حين يُنادي بتطوير الميول الحسّيّة في «عقيدة الفضيلة»، حيث ادّعى بشكلٍ صريحٍ أنّه لا يقع علينا واجبُ «تنمية المشاعر الرؤوفة الطبيعية (الجميلة) فينا» فقط بل أيضاً يُشيرُ إلى نقطةٍ إضافيّةٍ تُفيد أنّ «الطبيعة قد غرزتْ (هذه المشاعر) في باطننا لكي نقومَ بما لا يستطيعُ تمثيلُ الواجبِ لوحده أنْ يُحقِّقه»[١]. بينما يُمثِّلُ تعيينُ هذا الدّور التربويّ للطبيعة الحسّيّة انحرافاً مهمّاً عن تحذيراته السابقة بعدم السماح للرّغبة باتخاذ هذا الدّور، إلا أنّ الطريقة التي تصوّر كانط «التنمية» من خلالها بقيت مُتطابقةً مع آرائه السابقة. التنمية تعني فقط عمليّة تأسيس الشعور المتعاطِف «على المبادئ الأخلاقية»، أي تأسيسها على **الإرادة** بدلاً من الاستعداد الخامد.[٢] من خلال حصْر تنمية الفضيلة بما يُمكن إرادتُهُ بشكلٍ مُباشِرٍ من خلال الاستعانة بالطبيعة الحسية[٣] أو من دونها، حافظ كانط على الانقسام بين العقل الفعّال والطبيعة الخامدة. إنّ النقطة الرئيسية التي يختلفُ حولها شيلر وكانط، والتي يبقى الفكرُ الكانطي مُتعارضاً مع أخلاقيات الفضيلة بشأنها، تتعلق بدور الإرادة في التحفيز الأخلاقي. بما أنّ كانط قد طابق بثباتٍ بين القوة التلقائية الموحِّدة للعقل العملي والفعل الصادر عن الإرادة، فإنّه لم يقبل بكوْن الميل الحسي (الخامد) وسيلةً للعقل العملي. لهذا السبب بالذات، لم

---

1. ***DV*** 251/457
2. ***DV*** 250-1 /456-7
3. ***DV*** 188/383

يستطع كانط تطويرَ أخلاقيّاتٍ أصيلةٍ للفضيلة. كما احتجّ شيلر بذكاءٍ، حتّى لو نجح الفاعلُ الذي يريد الالتزام بالقانون الأخلاقيّ في أداء الفعل الصحيح، إلا أنّه لا يُمكنه بشكلٍ معقول إضفاء التعبير الحسيّ على القانون، وهذا هو أحد الأهداف الرئيسية لنظرية الفضيلة. يبقى الأداءُ «اختياريّاً» وبالتالي قاصراً عن تجسيد العقل عبر وسيلته الحسية.

إذاً، هل كان شيلر مُخطئاً ببساطةٍ في محاولته لربْط الأخلاقيات لدى كانط مع نظرية الفضيلة؟ تتوقّفُ الإجابة عن هذا السؤال على إمكانية المحافظة على تلقائية العقل حتّى في الأفعال التي تفتقدُ إلى أيِّ تحفيزٍ واعٍ من جانب الفاعل الأخلاقي. من المثير للاهتمام أنّ كانط بنفسه قد قدّم بعضَ المصادر على الأقل لهذه النظرة في معالجته السابقة لتلقائية العقل النظري في «نقد العقل المحض» حيث احتجّ بأنّ المعرفة التمثيلية تتطلّبُ توحيداً تلقائيّاً من قبل الفاعل لتعدديّة الحدس (الخامد)، وهذه مقدمة لدعواه الواردة في «نقد العقل العملي» التي تُفيد أنّ المبدأ الفعّال للعقل ضروريٌّ لتوحيد تعددية الرغبة[1]. انطلاقاً من اشتمال المعرفة التمثيلية على إخضاع تعددية الحدس لمفهومٍ أو قاعدةٍ ما، لا يترتّبُ على ذلك قيام العالِم بتطبيق القاعدة بنحوٍ واعٍ. على الرغم من احتجاج كانط على ضرورة امتلاك العالِم لقدرة الوعي بالفعل الذي تُحرَزُ المعرفة من خلاله، لا يستلزمُ ذلك بالضرورة امتلاك العالِم لهذا الوعي فعليّاً في كل عملٍ صادرٍ عن الإدراك. يُعَدُّ هذا مهمّاً لأنّه إذا كان هذا الوعيُ ضروريّاً، فلن يتعلق إدراكنا بالأشياء المحسوسة بل بالنّشاط الواعي المتمثِّل بتطبيق المفاهيم في العالم.

حين يمتدُّ هذا الرأي ليشملَ العقل العملي، يُمكن الاحتجاج أنّه على الرغم من ضرورة كوْن الإرادة الواعية للقيامِ بفعلٍ ما مُمكنةً على الدوام بالنسبة للفاعل الأخلاقيّ (وإلّا لن تكون عملاً صادراً عن الفاعل في الحقيقة)، لا يحتاج الفاعلُ في الواقع للانشغال في إرادة كلِّ فعلٍ أخلاقيٍّ على نحوٍ واعٍ. كما أنّ مسألة اتّباع القوانين الموجودة ضمنيّاً في الإدراك (في مقابل تطبيق القوانين) لا تتدّخلُ بشعور العالِم بالأشياء الخاضعة للوعي التجريبي،

1. ***CPR*** 152-3/B131-2, ***CPrR*** 67/65.

فإنّ الحقيقة التي تُفيد أنّ الفعل الصادر بدافع التعاطف يعتمدُ على القانون الأخلاقيّ لا تؤثِّر أبداً على الأداء الحسي للفاعل الأخلاقي[١]. ما دام بإمكان الفاعل إدراك النشاط التلقائيّ الذي يكونُ من خلاله مشرِّعاً عقلانيّاً، إلا أنّ عمله المدفوع من الحسّ سيكونُ تعبيراً عن العقل العمليّ. من خلال مطابقة النشاط التلقائيّ للعقل العمليّ مع إمكانية صدور فعلٍ واعٍ للإرادة بدلاً من مطابقته مع الإرادة الحقيقية للفاعل للقيام بعملٍ ما، يمُكن للفاعل الاعتماد على الميول الحسية الموجودة سابقاً من أجل أداء الفعل دون جعْل ذلك الأداء «خامداً» فحسب. سوف تتمُّ المحافظة على ضرورة القانون الأخلاقيّ **كإمكانية الإرادة الأخلاقية**.[٢]

حتّى وفق هذا البيان، قد لا يكون الفاعلُ قادراً على أداء عمله الفاضل. إنّ الحقيقةَ التي تُفيد إمكانية إرادة الفاعل لعملٍ صالحٍ لا تستتبعُ حيازةَ الفاعل للميل الحسّي الذي يستطيعُ من خلاله التعبيرَ عن القانون، وقد يقصر عمله عن الأداء اللطيف الذي تتطلّبه الفضيلة. إذا كان ذلك يُخالفُ ضرورةَ القانون الأخلاقي، فإنّ نظرية كانط عن الفضيلة تقعُ كذلك ضحيّةً لهذه المخالفة. من خلال جعْل تطوير الميول الصالحة أمراً واجباً، وأخذ بعين الاعتبار «عدم إمكانية قيام الفرد بكل ما يُريده فوراً»، يسمح كانط بوجود «وجوبٍ» لا يستلزم «إمكاناً» على الفور.

---

1. For a discussion of the distinction between rule-following and rule applying in Kant's epistemology, see Pippin, 20-2.
2. Cf. Allison, 137.

النقد الهيغلي لكانط دحض التجريبية والأمر المطلق[1]

سالي سِجويك[2]

هدف هذه المقالة كما تبيّن كاتبتها الباحثة الأميركية سالي سجويك هو التنبيه على العلاقة القائمة بين نقد هيغل الأمرَ المطلقَ[3] لدى كانط ونقْده المثاليةَ الكانطيّةَ بعامّةٍ. وعادةً، يحتجّ المدافعون عن علم الأخلاق لدى كانط في مقابل اتّهام هيغل له «بالشكلية الفارغة» على أنّ الأخير يشوِّه نوعيةَ اختبار التناقض المشمول في تطبيق الأمر المطلق، وأنّه ينسبُ إلى كانط بشكلٍ خاطئٍ الرأيَ الذي يُفيد استمدادَ واجباتٍ محدَّدةٍ بشكلٍ تحليليٍّ من هذا الأمر. ولكن عادةً ما يُهمل هؤلاء المدافعون تناولَ اعتراضات هيغل في سياق مشروعه الرامي إلى اقتراح بديلٍ لنوع المثالية الخاص بكانط.

---

١ . المصدر:

Sedgwick ,Sally S. **Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative**, ***Zeitschrift für philosophische Forschung***, Bd. 50, H. 4 (Oct. - Dec., 1996), pp. 563- 584

تعريب: هـبة ناصر.

مراجعة: إبراهيم الموسوي.

٢. سالي سجويك (Sally S. Sedgwick) أستاذةٌ أميركيةٌ في الفلسفة. نالت الدكتوراه من جامعة شيكاغو في العام ١٩٨٥ ودرّست في جامعتيّ هارفارد وبنسلفانيا (الولايات المتحدة)، جامعة بون (ألمانيا)، وجامعتيّ بِرن ولوزرن (سويسرا). يدور مجال بحثها الرئيس حول فلسفتيّ كانط وهيغل النظريتين والعمليتين.

٣. الأمر المطلق: Categorical Imperative: هو المفهوم الرئيس في فلسفة كانط الأخلاقية، ويُشير إلى «المبدأ الأخلاقيّ الأسمى» الذي تُستمدُّ منه كل الواجبات الأخلاقية. المبدأ الأخلاقيّ الأساسي هو الأمر لأنّه يفرضُ مساراتٍ سلوكية محدَّدة، وهو مُطلق لأنّه يأمرُ من دون قيود وبشكلٍ مستقل عن غايات الفاعل الأخلاقيّ ورغباته. يقومُ كانط بصياغة الأمر المطلق بعدة أساليب، ولكن استناداً إلى الصيغة المشهورة «للقانون العام» ينبغي أن تقوم أنتَ بوصفك فرداً «بالتصرف وفقاً لتلك القاعدة التي يمُكنك في الوقت ذاته أن تجعلها قانوناً عاما». بما أنّ القواعد هي تقريباً مبادئ للعمل، فإنّ الأمر المطلق يفرضُ على الفرد أن يتصرف فقط وفقاً لمبادئ عامة يمُكن لكلّ العقلاء تبنِّيها.

هذه المقالة تضيء على إحدى أبرز مناطق السجال الخفية التي أطلقها هيغل ضد كانط وتشكّلت من جرائها مدارسُ ومذاهبُ وتياراتٌ سيكون لها أثرٌ لاحقٌ وجوهريٌّ في تأسيسات ما بعد الحداثة.

المبحث الأوّل من المقالة تمحور حول وجهة نظر فريدريك هيغل بخصوص الأمر المطلق - النوعيّ - المطروح في نظريات إيمانويل كانط. بعد ذلك سلّطت الباحثة الضوء على النقد الذي طرحه حول المثالية الكانطية من حيث ارتباطُها بالأمر المطلق. وفي نهاية المطاف طرحت السّؤال التّالي على طاولة البحث والتحليل: ما السبب الذي دعا هيغل للاعتقاد بأنّ نهج كانط الأخلاقيّ في رحاب رؤيته التجريبية قد أسفر عن حدوث ازدواجيّةٍ مستعصِيةٍ في العقل العملي بحيث لا يمكن وضع حلٍّ لها؟

الأمر المطلق الكانطي برأي هيغل مفتقرٌ للمضمون ولا يتعدّى كونَه مضماراً لتطبيق القواعد والأصول في إطارٍ بشكلٍ، وعلى هذا الأساس لا تكون القوانين والضوابط التي تصدر في رحابه ملزمةً أو كلّيةً، وإنّما يمكن اعتبارها ذوقيّةً بحتةً؛ ومن جانبٍ آخرَ فهو لا يمنحنا أيَّ معيارٍ أو نهجٍ ثابتٍ نتمكّن من خلاله إثبات كون الفرضيات الأساسية ذات طابعٍ أخلاقيٍّ، لذا فهو يبقى أمراً سطحيّاً وعديمَ الفائدة. بعد أن ذكرت الكاتبة النقد المشار إليه أعلاه، حاولت الإجابة عنه على لسان إيمانويل كانط.

المبحث اللاحق أثبتت الكاتبة فيه أنّ نقد هيغل للأمر المطلق الكانطي يندرج ضمن نقده الكليّ الذي يتمحور حول رأي كانط بالنسبة إلى القوانين العقليّة ومدى ارتباطها بالمضمون، حيث أكّد هذا الفيلسوف على أنّ النهج الكانطي عبارةٌ عن اهتمامٍ علميٍّ بالقوانين الطبيعية، لذا فهي تستبطن تناقضاً.

خلاصة الكلام أنّ المحورين الأساسيَّيْن في هذه المقالة هما العقل الخالص والأمر الذاتي (النومين) من وجهة نظر إيمانويل كانط، حيث أشارت سالي سجويك إلى أنّ فريدريك هيغل ضمن نقده للمنظومة الفكرية الكانطية أكّد على عجز صاحبها عن فهم المبادئ والقوانين العقلية، وبعد أن انتقدها حاول إثبات رأيه في إطارٍ مثاليٍّ جديدٍ.

التحرير

******

١

إذا كنتُ محقّةً في الإصرار على أنّ نقد هيغل للشكلية الفارغة هو مدفوعٌ ومحدَّدٌ عبر ذلك المشروع الأكبر، فسوف تحتاجُ الافتراضات التي وجَّهتْ التفسير والتقييم النمطيَّيْن لنقده علمَ الأخلاق لدى كانط إلى مراجعةٍ.

أبدأُ في القسمين الأولَّيْن بعرضٍ وجيزٍ لمعالجة هيغل الأمر المطلق والردود الكانطيّة المعهودة عليه، وفي الأقسام ٣-٥ أقدِّمُ بياناً (شديد الإيجاز) للمواضيع الرئيسة الكامنة في رفضه للمثاليّة المتسامية لدى كانط. استناداً إلى هيغل، إنّ «تجريبية» كانط المتعلّقة بالمضمون هي المسؤولة عن «الازدواجية» الواهية في مفهومه عن علاقة المضمون بالشّكل والتي تسدُّ الطريق أمام مثاليةٍ «أصيلةٍ» و «موضوعيةٍ»[1]. في القسمين الأخيرين، أُوضِّح لماذا يُصرُّ هيغل على أنّ تجريبية كانط المتعلّقة بالمضمون تُلزمه بالازدواجية في فلسفته العملية وتُنتج الافتراضَ المؤسِف المتمثّل بقانونٍ عمليٍّ أرفعَ هو «صوريٌّ» فحسب. كذلك، سوف أتناول كيف أنّ بياني نقدَ هيغل الشكليّةَ الفارغة قد أثّر في بعض المحاولات الحديثة للدفاع عن كانط في مقابل هذا النقد.

لا تردُ أكثر نقاشات هيغل تفصيلاً عن الأمر المطلق في كتابه «*فلسفة الحق*» الصادر عام ١٨٢١ بل في مقالته «القانون الطبيعي» التي كتبها بعد عشرين عاماً تقريباً. في كلامه حول مفهوم كانط، يُخبرنا هيغل أنّ العقل العملي «ينبذ محتوى القانون».[2] ما يختبره قانونه الأرفع أو أمره المطلق هو إمكانية تعميم القاعدة التي «تمتلكُ مضموناً وتشتملُ على فعلٍ محدَّد» من دون وقوع تعارضٍ، أو على حدّ تعبيره، يمُكن «افتراضها على أنها مفهومٌ، شيءٌ عامٌّ»[3]. بهذه الصفة، يقول هيغل أنّ ذلك يمثّل فقط تحويل مبدأ التعارض إلى «شكلٍ عمليٍّ»[4].

بما أنّ الأمر المطلق في حدّ ذاته لا مضمونَ له ويقومُ فقط باختبار الأهليّة الصوريّة أو عموميّة القواعد، لا يمُكن وفقاً لهيغل أن يكون تشريعه أكثرَ من اعتباطيٍّ. يحتجّ هيغل على هذه النقطة بالرجوع إلى مَثَل كانط الافتراضي الشهير الذي يُورده في «نقد العقل المحض»

---

1. Hegel's Preface to his 1801 essay "The Difference Between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy," trans. H.S. Harris and Walter Cerf (Albany, NY: University of New York Press, 1977), 79; "Differenz des Fichteschen und Schel lingschen Systems der Philosophie," in Jenaer Schriften 1801-1807, Theorie Werkausgabe, 20 vols., ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970), vol. 2: 9.
2. NL 75/460.
3. NL 77/461.
4. NL 76/460.

إذ يتناول القاعدة التالية: لكي أزيد ثروتي يُمكنني أن أنكر تسلّمي وديعةً ماليّةً لا دليلَ عليها. يُجيب هيغل عن إصرار كانط بأنّ هذه القاعدة تتدمّر ذاتيّاً إذا جُعلت قانوناً عامّاً كالتّالي:

أين يوجد التعارض مع عدم وجود الودائع؟ هذا الانعدام سوف يُعارض أشياءَ أخرى تماماً كما أنّ إمكان وجود الودائع تتلاءم مع أشياء أخرى ضروريّةٍ وبالتّالي تكون ضروريّةً بنفسها. ولكن لا ينبغي التماس الأهداف والأسس المادية الأخرى....[1]

إذا تمثّلت المقبولية الأخلاقيّة لقاعدةٍ ما في وظيفةٍ لا تتعدّى عموميتها، يُمكن **لأيِّ** قاعدةٍ أن تنجح في الاختبار وفقاً لرأي هيغل. يُشيرُ هيغل هنا إلى أنّ عدم وجود الودائع هو أمرٌ عامٌّ كوجودها، ولا يكونُ عامّاً إلا إذا تمّ افتراض «الأهداف والأسس المادية الأخرى» مُسبقاً. ولكن لا ينبغي أن يتمّ افتراضها مُسبقاً لأنّ بيان كانط للأمر المطلق يقوم بتحديد أخلاقيّة القواعد على أساس شكلها فحسب. أظنُّ أنّ هذه الدعوى هي التي تمُثّل الهدف الرئيس لهجمات هيغل. بنظره، لا يمُكن تحديد عمومية قاعدةٍ ما إلا مع إتاحة الافتراضات الأساسية[2] حول المضمون. بالإضافة إلى ذلك، بما أنّه يتمّ افتراض المضمون مُسبقاً بكلِّ بساطةٍ، فإنّ تشريع العقل العملي الكانطي لا يمُثّل أكثرَ من إنتاج حشوٍ كلاميٍّ. يفترضُ العقل العملي أنّ أيَّ مضمونٍ يراه مُناسِباً هو مُطلقٌ؛ على سبيل المثال: ضرورة وجود الملكيّة. إذا حُكِم على قاعدةٍ ما بالإخفاق في الاختبار الذي يُجريه الأمر المطلق أو بأنّها ليست عامّةً، فإنّ السبب هو مناقضتها ذلك المضمونَ.

لا يُقدِّم كانط لنا أيَّ طريقةٍ لاختبار أخلاقيّة الافتراضات الأساسية التي لا يمُكن من دونها استخدام الأمر المطلق. ولكن بما أنّ هذه الافتراضات هي التي تلعبُ الدور الرئيس في تحديد أخلاقية قاعدةٍ محدَّدةٍ، يُضيف هيغل أنّ الأمر المطلق في حد ذاته هو «زائدٌ عن الحاجة»[3]. حين توضع الافتراضات الأساسية في مكانها - على سبيل المثال: افتراض

---

1. NL 77/462.
2. Background Assumptions
3. NL 78/463.

ضرورة وجود الملكية - يتمُّ تحديد المكانة الأخلاقيّة لقاعدةِ قيامنا بالسّرقة. وعليه، حين يقومُ الأمر المطلق باختبار القاعدة فإنّه لا يُسهم بأيِّ تحديدٍ إضافيٍّ.

لقد ظهرتْ هذه الأنواعُ من الاعتراضات مجدَّداً في كتاب هيغل «*فلسفة الحق*». إذا اعتُبر أنّ تعريف الواجب هو فقط انعدام التعارض، يقول هيغل:

لا يُمكن الانتقال إلى تعيين واجباتٍ مُحدَّدة. وكذلك، إذا وُضِع مضمونٌ معيَّنٌ للفعل على بساط البحث لا يوجد معيارٌ في ذلك المبدأ للبتّ في كونه واجباً أو لا. بل خلاف ذلك، قد يتمُّ بهذه الطريقة تسويغ أيِّ نهجٍ خاطئٍ أو غيرِ أخلاقيٍّ.[1]

فقط إذا افترضنا أنّه «ينبغي وجود الملكية والحياة الإنسانية وتبجيلهما» يُمكننا الادّعاء بوجود تناقض في ارتكاب السرقة أو القَتْل. وكما يقول هيغل فإنّ التناقض «ينبغي أن يكون مُناقِضاً لشيءٍ ما».

٢

من هذه الصورة المقتضبة، يُمكننا تقديم البيان الأوّليّ التّالي للنقاط الأساسية في نقْد هيغل. أوّلاً: الأمر المطلق صوريٌّ - باعتبار أنّه قانونٌ عقليٌّ بديهيٌّ - وهو فارغٌ وغيرُ قادرٍ على تشريع الأخلاقيات بطريقةٍ غيرِ اعتباطيّةٍ. ثانياً، إذا تمّ على الرغم من ذلك استعماله بوصفه اختباراً لأخلاقية القواعد، ينبغي أن تقوم الافتراضات الأساسيّة أو المضمون بتوجيهه. ثالثاً، بما أنّه ينبغي إدخال المضمون لكي يؤدِّي الأمرُ المطلق عملَه التشريعيَّ، فإنّ هذا يجعلُ علاقَتَه بوظائفَ محدَّدةٍ عرضيّةً. بكلمةٍ أخرَى، لا يتمُّ تحديد صلاحيّة تلك الواجبات المحدَّدة عبر الأمر المطلق وحده، بل تتعلّق هذه الصلاحية ببعض المضامين.

من النظرة الأولى، قد يبدو أنّ أيّاً من هذه الاعتراضات لا يُمثّل إشكالاً كبيراً بالنسبة للمدافعين عن كانط لأنّها لا تنبثق - للوهلة الأولى على الأقلّ - من بيانٍ صائبٍ لرأيه. سوف أقومُ بمناقشةٍ تفصيليّةٍ لبعض مُحاولات الدفاع عن كانط في القسم السادس، ولكنّه من المفيد أن نتطرّق لبعض النقاط مُسبقاً. على سبيل المثال، لقد تمّ الاحتجاج بأنّ تصنيف

1. P of R – 1352.

الأمر المطلق كمجرَّدِ تطبيقٍ لقانون التناقض في الميدان العملي لا يمُكن أن يكون صحيحاً، وأنّه قاعدةٌ بديهيّةٌ تركيبيّةٌ لإمكان الأخلاق وليس هو من أمثلة قانون المنطق العام. لدى اختباره الأهليّة الصورية لقاعدةٍ ما، يقومُ الأمر المطلق باختبار الإمكانية أو الاستحالة **العملية** لا الإمكانية أو التناقض **المنطقي**. أنّه يختبر إمكان تطابق القاعدة مع ما قد يُطلق عليه المدافعون عن كانط الشروطَ البديهية للتجربة الأخلاقية.

بالإضافة إلى ذلك، لا يختبرُ الأمرُ المطلق عموميةَ القاعدة كما يُشير هيغل بل **إرادة** جعْلها قانوناً عامّاً. هل يمُكن لأيِّ فاعلٍ، بصفة كونه عاقلاً أو حائزاً قوةَ العقل العملي، أن يتبنّى القاعدة أو يَسمح بها من دون الوقوع في التناقض الذاتيّ؟ كذلك وفق هذا التفسير، ما يتمُّ تقييمه هو ليس تطابقَ القاعدة مع قوانين المنطق بل تطابقَها مع ما قد نُسمِّيه بغايات الفاعلية العقلانية. لعلّ هذا يوضِّح سبب قيام كانط بإخبارنا أنّ صيغَه الإضافية للقانون الأخلاقيّ -على سبيل المثال: صيغة «الغايات»- تجعلُ معنى صيغة العموم «أقربَ إلى الحدس». استناداً إلى هذا التفسير، اختبار عمومية القاعدة يعني فقط تحديدَ مراعاتها أو عدم مراعاتها الغايات التي يشتركُ فيها جميع الفاعلين بصفة كونهم عقلاءَ.

على الرغم من أنّ هذه النقاط قد تكون مقنعةً في إظهارها موقف كانط على نحوٍ متعاطف، لكنني سوف أحتجّ بأنّها لا تتناول ما أعتبر أنّه موضع الاهتمام الحقيقي لنقْد هيغل.

٣

لقد تمّت الإشارة إلى أنّ نقْد هيغل الأمرَ المطلق هو مثالٌ على رفضه الأعمّ مفهومَ كانط حول قوانين العقل وعلاقة هذه القوانين بالمضمون، وذلك في ملاحظاته الواردة في مقالة «القانون الطبيعي» إذ يُخبرنا أنّ نقطة الضعْف في صوريّة كانط تعودُ إلى تبنِّيها لما يُشير إليه «بالقاعدة التجريبية». في بيانه للمقاربات التجريبية والصورية تجاه القانون الطبيعي، يُصرِّح هيغل بأنّه :

> **من «الواضح» أنّ «محتويات كُلٍّ من الإدراك والمفهوم التجريبي تتشابه... بما أنّ التصوُّر المحض أو التعارض مُفترضٌ بشكلٍ مُطلق، فلا يمُكن وجود الفكرة والاتّحاد**

المطلَقَيْن. مع مبدأ التعارض المطلق أو إطلاق التصوُّر المحض، يُفترَض المبدأ المطلق للتجريبية...».[١]

بالنسبة لهيغل، تمُثّل كلٌّ من التجريبيّة والصوريّة «أساليبَ زائفةً لمعالجة القانون الطبيعي بشكلٍ علميٍّ»[٢]. برأيه، يحتوي كلٌّ منهما على التناقض الداخلي ويدافعان عن قواعدَ هي في أفضل الأحوال صحيحةٌ على نحو الاحتمال. مع افتراض «إطلاق التصوُّر المحض» أو «مبدأ التعارض المطلق»، يقومُ الاتّجاهان باستبعاد إمكان اكتشاف أيِّ عمومٍ أو قاعدةٍ للاتّحاد في موضوع التجربة. إذا أمكن افتراض وجودِ مبادئَ مُوحِّدةٍ، ينبغي أن تكون على حدّ تعبير هيغل «**شيئاً صوريّاً يحومُ حول التعدُّدية فحسب ولا يخترقها**»[٣]. في اعتقادها بعدم إمكان اكتشاف الاتّحاد في تعدُّدية المضمون، تشتركُ الصورية مع التجريبية في المبدأ الذي يقول هيغل أنّه «**يُقصي الاتّحاد المطلق للواحد والمتعدِّد**»[٤].

إنّ مناقشةَ هيغل المقاربة التجريبية تجاه القانون الطبيعي ولعناصر تلك المقاربة، التي يدّعي أنّها موجودةٌ أيضاً في الصوريّة، هي مناقشةٌ مهمّةٌ بالنسبة لفهمنا نقْدَه الأمرَ المطلق إلى حدٍّ تتطلّبُ بعض المحاولات لإزالة الغموض. إحدى الموضوعات المتكررة في ملاحظاته على التجريبية هي التضارب الشامل فيها. ينتقدُ هيغل أولئك الذين - مع ادّعائهم بأنّهم تجريبيون بارعون - يقومون باستمداد مبادئهم عن القانون الطبيعي عبر رفْع خاصيّةٍ محدَّدةٍ في التجربة إلى مرتبة العموم. على سبيل المثال، لدى استمداد مبدأٍ لتسويغ العقاب، «يتمُّ تعيينُ بُعْدٍ محدّدٍ» وهو بتعبير هيغل إمّا:

الإصلاح الأخلاقيّ للمجرم، أو الضرر الذي أوقعه، أو تأثير عقابه في الآخرين... وبعدها، يُجْعل هذا البعد الوحيد هدفَ المجموع وجوهره.[٥]

---

1. NL 59/439

2. NL 59/439.

3. NL 66/448.

4. NL 66/448.

5. NL 60/440.

بهذه الطريقة، يتمُّ إضفاء الاتّحاد المفهومي على مُتعدِّدٍ تجريبيٍّ -أو يُؤخذ بعض المضمون بوصفه مطلقاً.[1]

المشكلة الكامنة في هذه العملية هو تعارضها مع التجريبية في صورتها «النقيّة» كما يُعبرِّ هيغل. وفقاً لمبادئ التجريبية المتناغمة أو «النقية»، ينصُّ هيغل على أنّ «كلَّ شيءٍ يمتلك حقوقاً متساويةً مع الأشياء الأخرى، وكلُّ صفة هي حقيقيّةٌ كغيرها ولا أفضليّةَ لأيٍّ منها»[2]. من المفترض أنّ دعوى التجريبية هي كوْن كلِّ ما تمّ منحُنا إيّاه عبر الإدراك الحسّي هو «**الوجودَ المتعدِّدَ**»: أي هو مضمونٌ حسّيٌّ خالٍ من الاتّحاد. وفقاً لهذا المفهوم، لا يمُكن أن يُقدِّم الإدراك الحسّي وحده أيَّ أساسٍ لتمييز إحدى خواصِّ التجربة من غيرها. وعليه، بالنسبة للباحث التجريبي، «النتيجة الطبيعية» لمحاولة استخراج قواعدَ مُوحَّدةٍ من مضمون التجربة هي كما يشرح هيغل:

> **بما أنّه لا توجد صلةٌ ضروريّةٌ لبُعد محدَّد بالأبعاد المحدَّدة الأخرى التي يمُكن العثور عليها وتمييزها، ينشأُ صراعٌ مستمرٌّ لإيجاد التأثير والسيطرة الضروريَّيْن لأحدها على الأخرى. وبما أنّ الضرورية الباطنية - المنعدمة في الفرديّة - هي مفقودةٌ، فيمكَن لكلِّ بُعْدٍ أن يسوّغ تماماً استقلاله عن الأبعاد الأخرى.**[3]

ما دامت التجريبية تسعى لتكون «علميّةً» وتحاولُ استمداد «هدفٍ» أو «جوهرٍ» مُوحِّدٍ من الإدراك الحسّي، فإنّها تُقدِّم قواعدَ لا يمُكن تعليلها على أُسسٍ تجريبيّةٍ. في قيامها بذلك، تعدّ التجريبية أنّ اتّحاداً صوريّاً محضاً أو نتاجاً فكريّاً هو الذي يمثّلُ إطلاق المضمون. ولكن إلى الحدّ الذي تكون التجريبية فيه متناغمةً ومقرّةً بعدم إمكان استمداد القواعد العامة من مضمون التجربة، فإنّها تضطر لتسليم طموحاتها العلمية إلى الشّكّ كما قد اعترف هيوم.

مع أنّ هدف الصورية هو تفادي النتيجة التشكيكية للتجريبية المتناغمة، يرى هيغل أنّ استراتيجيتها في تنفيذ ذلك تستندُ إلى الاشتراك مع التجريبية في الاعتقاد بأنّه لا يُمكن

---

1. NL 61/441.
2. NL 62/444.
3. NL 60/441.

اكتشاف القواعد الموحِّدة في المضمون. تحت اسم «إنقاذ الميتافيزيقيا»، تُذيع الصورية ميزةَ الازدواجية: أيْ إنّها تفترضُ بالإضافة إلى الإدراك الحسي وجودَ مصدرٍ ثانٍ للمعرفة. يرى أنّ أصول قواعدها التوحيدية تكمنُ في قوة الفكر المحض، وهي قوةٌ غيرُ قابلةٍ للاختزال في الإدراك الحسّيّ أو الإحساس. بالنسبة للصورية ـ كما يُعبِّر هيغل ـ يكون «التعارض بين الشكل والمضمون مُطلقاً، والاتّحاد المحض...منفصلاً تماماً عن المضمون ومُفترَضاً بشكلٍ مستقل»[١]. يصدقُ هذا الأمر في ميدان الفلسفة العملية والنظرية أيضاً. يُصرِّح هيغل بضرورة تجريد «جوهر» العقل العملي المحض من تمام المضمون[٢]، وأنّ «الحقيقي» بالنسبة له «مفترضٌ جوهريّاً خارج العقل...». بهذه الطريقة، يكونُ العقل العملي هو «الاختلاف بين المثال والواقع»[٣].

٤

من الصعب تحديد ما كان يعنيه هيغل على وجه الدقة في ادّعائه أنّ الصورية - بما لا يقلّ عن التجريبية - تُنتج مبادئَ صحيحةً على نحو الاحتمال فحسب، أو في تعبيره بأنّها «لا يمُكنها التوصُّل إلى شيءٍ غير العلاقات أو الهويّات النسبيّة»[٤]. بالطبع، تدّعي الفلسفةُ النقْدية تقديمَ مبادئَ لإمكان كلٍّ من التجربتين النظريّة والعملية اللَّتيْن ـ بسبب انبثاقهما من العقل المحض لا مِنَ الإدراك الحسّي ـ يُضمنُ حيازتهما مرتبةَ العموم والوجوب. لا يحتجّ هيغل فقط على أنّ الصورية والتجريبية تنتهيان بالنتيجةِ نفسها غيرِ المَرْضيَّة، بل أيضاً (وهو الأجدر بالملاحظة) إمكان رجوع شرح الهوية النسبيّة أو الإمكان في كلِّ مقاربةٍ منهما إلى مصدرٍ مشترك.

---

1. NL 58f/439.
2. NL 76/461.
3. NL 72/456.
4. NL 59/439.

يكمنُ مفتاح حلّ هذا اللغز في الإشارة إلى الاختلاف المهم بين رواية هيغل حول الإمكان التجريبي وتلك الرواية التي ينسبها إلى هيوم. بالنسبة إلى الباحث التجريبي الوفيّ كهيوم، يأتي الإمكان نتيجةً لتبنِّي ادّعائَيْن:

أ. ما يُسمِّيه هيغل «**بالمبدأ التجريبي**» الذي يُفيد أنّ المضمون المقدَّم للإدراك الحسّيّ هو «شيءٌ محسوسٌ بشكلٍ متنوِّعٍ» وبالتالي لا يحتوي على الاتّحاد في نفسه ولا على أيِّ وسيلةٍ لفصْل العام من الخاص.[1]

ب. الفكرة التي تُفيد أنّ المضمون المقدَّم للإدراك الحسي هو مصدرنا **الوحيد** للمعرفة المادية أو غير المفهومية. بما أنّه لا يُمكن اكتشاف العامّ في مضمون الإدراك الحسي وفقاً لهيوم، وبما أنّه يرى أنّ هذا المضمون هو كلُّ ما نملكه لنؤسِّس عليه معرفتنا التجريبية، فإنّ التجريبية - ما دامت مُتناغمةً - تضطر بناءً على روايته للاعتراف بعدم إمكان تبرير ادّعاءاتها.

أما بالنسبة لهيجل، فإنّ «المبدأ التجريبي» - الذي سوف أشير إليه بمبدأ «انعدام الوحدة في المضمون» - هو المسبِّبُ الرئيسُ للمشكلات هنا. بما أنّه يُخبرنا - كما مرّ - أنّ هذا هو المبدأ الذي تشتركُ به كلٌّ من صوريّة كانط والتجريبية، فإنّه ليس مثاراً للتعجُّب أن يعدّ هيغل أنّ هذا المبدأ هو المسؤول عن «الإمكان» في صوريّة كانط أيضاً. برأيه، لا تكمنُ المشكلة في اعتماد التجريبية على مضمون الإدراك الحسّي بل في مفهومها عمّا يشتمل عليه فهمنا ذلك المضمون أو ينبغي أن يشتمل عليه. في محاولتها لتكون علميّةً، تقوم التجريبية كما قد رأينا «برفْع المضمون المنتمي للإدراك الحسّي والشعور والحدس إلى هيئة المفاهيم والمبادئ والقوانين العامة...». بالنسبة إلى الباحث التجريبي الوفيّ كهيوم، يُفسَّر هذا كإبرازٍ للمبادئ المستمَدّة من الخارج (من خيال الفاعل) لتطبيقها على مضمونٍ حسيٍّ مُقدَّمٍ بشكلٍ مُستقلٍّ. بما أنّ هذه المبادئ هي غيرُ مُرخَّصةٍ من قبل التجربة، يستنتجُ هيوم أنّها لا يُمكن أن تكون صحيحةً على نحوٍ موضوعيٍّ.

---

1. Encyclopaedia Logic 38A.

ما يريد منّا هيغل إدراكَه هو أنّ هذه النتيجة التّشكيكية تُفرضُ علينا فقط إذا اتّبعنا هيوم في تبنِّيه قاعدةَ انعدام الوحدة في المضمون، وفي افتراضه أنّ المعرفة بالنسبة إلينا ينبغي أن تمثّل **التوصُّل المستقلَّ إلى الأشياء**. بينما «الإدراك الحسّي في حدّ ذاته هو على الدوام شيءٌ مُنفردٌ يزول»، يقول هيغل إنّ:

الفهم لا يتوقّف في هذه المرحلة. بل على العكس، يسعى الفهم للعثور على الشيء العامّ والثابت في المفرد المحسوس، وهذا هو التقدُّم من الإدراك الحسّي المحض إلى التجربة.[1]

يبدو أنّ هيغل يقصدُ في هذه الفقرة أنّ «**التقدُّم من... الإدراك الحسي إلى التجربة**» هو **عنصرٌ ضروريٌّ** في فهمنا مضمون الإدراك الحسّي، وليس هو (كما افترض هيوم) شيئاً زائداً محظوراً أو «ذاتيّاً فحسب». يكمنُ في تقبُّل الباحث التجريبي لمبدأ انعدام الوحدة في المضمون الافتراض الذي يُفيد بأنّ الخاص المحض أو غير المحدَّد هو **الموضوع المحتمل لمعرفتنا**. يرى هيغل أنّه يجب أن نتخلّى عن هذا الافتراض (إذا مُنحنا معرفةً مناسبةً بطبيعة عملية الفهم)، وإذا تخلَّيْنا عنه لا توجد حاجةٌ لاتّباع المشكِّك حين نُقرُّ بالدور الضروري للمبادئ الموحِّدة.

يمُكننا أن نرى الآن كيف أنّ الاعتبارات حفّزت هيغل في مقالة «**القانون الطبيعي**» ليتحدث عن المفهوم التجريبي «**للحالة الطبيعية**» (التي تُعادل المضمون غير المحدَّد أو «المتعدِّد» للتجربة، وذلك في نطاق النظريّة السياسية). بعيداً عن انعدام التحديد، يُخبرنا هيغل أنّ الحالة الطبيعية التي يتبنّاها الباحث التجريبيّ هي بالفعل فكرةٌ مجرَّدةٌ مُستخرَجةٌ عبر «فصْل كلِّ شيءٍ متبدِّلٍ وعرضِيٍّ عن... **الحالة القانونيّة**»[2]. بما أنّ مضمون التجربة في حدِّ ذاته لا يُقدِّم أيَّ أساسٍ لتمييز العرضي من الضروري، فإنّ النظرة التجريبية إلى الحالة الطبيعية تتخذ أيّاً من الخصائص المطلوبة لتسويغ مفهومها المفضَّل عن الحالة القانونية. على حدِّ تعبير هيغل، يتمُّ إضفاء اتّحادٍ مفهوميٍّ «**مُختلفٍ وغريبٍ**» على التعددية غير

1. Ibid. 38 A.

2. NL 63/445.

المحدَّدة: مثلاً، «**حربٌ فيها دمارٌ متبادَلٌ**». بهذه الطريقة، «**تُفترض النتيجة المرغوبة مُسبقاً**»: «**نتيجة... الانسجام الذي يكون -مثل الفوضى- متعارضاً مع الخير...**». عملية الارتقاء من الحالة الطبيعية إلى الحالة القانونية مضمونةٌ لأنّ «**أرضية الانتقال مطروحةٌ بشكلٍ مباشرٍ في فكرة كون الخصائص الأصلية قوًى كامنةً، مثل الغريزة الاجتماعية...**».[١]

يُريدنا هيغل هنا أن نُقرّ بوقوع حالةٍ من الإخفاق الحتمي للتجريبية في الوفاء لمبدأ انعدام الوحدة في المضمون. العبرة التي ينبغي أن نستخلصها مجدداً ليست شكلاً هيوميّاً من التّشكيك الذي يعتمدُ على تبنِّي مبدأ التجريبيّة بل قصور هذا المبدأ في حدّ ذاته أو قصور التوقُّع بأن يكون المضمون البحت وغير المحدَّد للإدراك الحسي شيئاً في إمكاننا معرفته. ما ينبغي أن نعترف به عوضاً عن ذلك هو، كما يكتبُ هيغل في موسوعة المنطق، أنّ «الإنسان مفكِّرٌ على الدوام، حتّى **حينما يحدُس فقط**. حينما يُفكِّر بشيءٍ أو بآخرَ فإنّه يراه على الدوام شيئاً عامّاً، ويُركِّز على شيءٍ واحدٍ ويُبرزه. وعليه، يسحْبُ اهتمامه من كلِّ شيءٍ آخرَ ويعدّ هذا الشيءَ مجرَّداً وعامّاً...»[٢]. هنا، يدّعي كانط أنّ الحدس أو الإدراك الحسي يتطلّبُ القدرات التمييزية للفهم الذي يكون على الدوام موحِّداً أو مُطبِّقاً للتجريد بعيداً عن الخاص المحدَّد. بما أنّه لا يوجد إدراكٌ من دون تفكير، يرى هيغل أنّه بالنسبة إلينا لا يوجد مضمونٌ مُدرَكٌ حسيّاً أو حدسيّاً لا يحملُ تحديدات الشّكل. وعليه، فإنّ الباحث التجريبي يُخطئ في فهمه طبيعة الإدراك الحسي وما يرى أنّه موضوعه.

٥

على الرغم من خطئها في الاعتقاد بعدم إمكانية اكتشاف الوحدة في المضمون وخطأ التّشكيك الناتج من ذلك، لكنّ التجريبية تبقى متفوِّقةً على الصورية وفقاً لهيغل بسبب مقاومتها الحكيمة للرغبة بالتخلّي عن ميدان الإدراك الحسّي لصالح ما يُعبِّر عنه هيغل بـ

1. NL 65/447.
2. Encyclopaedia Logic 24 A.

«الفراغ البعيد،... شبكات العنكبوت والأشكال الضبابيّة للفهم التجريدي»[١]. كما ذكرتُ سابقاً، يرى هيغل أنّ الصورية تتبعُ التجريبية في تبنّي قاعدة انعدام الوحدة في المضمون، ولكن في محاولتها لتفادي النتيجة التّشكيكية تقومُ الصورية بالرجوع خارج مضمون التجربة إلى مصدرٍ مستقلٍّ للاتّحاد والضرورة وذلك في التحديدات البديهية للعقل المحض. على حدِّ تعبير هيغل، يُصبح الفاعل المفكِّر أو الأنا بالنسبة لكانط «البوتقة والنار التي يتمّ فيها إحراق التعددية اللامُبالية وتحويلها إلى الاتّحاد»[٢]. بهذه الطريقة، يقومُ كانط برفْع الاختلاف بين قوى الإحساس والفكر ليُصبح «مبدأً مُطلقاً»[٣]. وعليه، يُصبح الرجوع إلى قوانين الفاعل المفكِّر - التي لا تُؤَمِّنُ أكثرَ من ضروريّةٍ ذاتيّةٍ أو نفسيّةٍ وفقاً لهيوم - مفتاحَ إنقاذِ الميتافيزيقيا بوصفها علماً.

هذه النقاط تستدعي اهتماماً دقيقاً إذا أردنا فهم نقْد هيغل العام الصوريّةَ الكانطية بالإضافة إلى انتقاداته الخاصة للأمر المطلق. ينبغي أن نعرف كيفية عمل مبدأ التجريبية في الفلسفة النقْدية وفق بيان هيغل، وما الذي يراه باطلاً في رجوع كانط إلى قوانين العقل المحض.

لا يُمكن معالجة أوّل مسألةٍ من دون ذِكرٍ موجَزٍ على الأقل لكيفية تناول هيغل الاستنتاجَ المتساميَ للمقولات الذي يُجريه كانط في «نقد العقل المحض». في قسم «الاستنتاج المتسامي»، يحتجُّ كانط بضرورة وجود قواعدَ فكريةٍ بديهيّةٍ تجعلُ توحيدَ التمثيلات المقدَّمة عبر هيئاتنا للحدس الحساس[٤] أمراً مُمكناً. هذه القواعد أو «المقولات» هي شروطٌ صوريّةٌ لإمكان وجود الأشياء بالنّسبة إلينا، ومن دونها لا يُمكننا مَعرفةُ أيِّ تمثيلٍ أو حتّى التفكير به **على أنّه شيءٌ**. بدلاً من اكتشاف بذور ما يُسمِّيه هيغل «بالمثالية الأصيلة» في هذه

---

1. Ibid. 38A.

2. Ibid. 42A1

3. See Hegel's Preface to his "The Difference Between Fichte's and Schellings System of Philosophy," 81; "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie," 10.

٤. نظرياً، الحدس على نوعين: إمّا أنّه حدس حسّاس Sensible Intuition، أو حدس فكري، Intellectual Intuition. من وجهة نظر كانط، الحدس البشري لا يكون إلا من النوع الأول.

الدعوى، يقومُ كانط بتحويل وظيفة الفِكر الجاعلة للموضوعية إلى شيءٍ «ذاتيٍّ فحسب». تقتصرُ صلاحيةُ المقولات على ظهور الأشياء أمام الفرد العالم فحسب، لا على ماهيتها في حدِّ ذاتها.

كما يرى هيغل، هذا التقييد هو دليلٌ على التزام كانط بمبدأ التجريبية. هذه النقطة بعيدةٌ عن الوضوح وذلك على ضوء الحقيقة التي تُفيد أنّ إصرار كانط على الإسهامات الصورية للذاتية تؤدِّي به إلى إنكار الإتاحة المعرفية لأيِّ تمثيلٍ غير محدَّدٍ أو مضمونٍ حسّيٍّ مقدَّمٍ. أمّا بالنسبة لتفسير هيغل، تكمنُ المشكلة في اعتراف كانط -كالباحث التجريبي الوفيّ- بعدم إمكان الوصول إلى ذلك المضمون من ناحية، ولكنّه من ناحيةٍ أخرى يلجأ إليه في تقييمه كفاءةَ معرفتنا. يرى هيغل أنّ كانط يَتبعُ الباحث التجريبي في تقييمه نوعَ المعرفة الخاص بنا في مقابل معيار الوصول المستقل إلى المضمون. لهذا السبب يقومُ من خلال فرضية اقتصار معرفتنا على الظواهر بالتوصُّل إلى الاستنتاج التشكيكي الذي يُفيد عدم استطاعتنا معرفةَ الأشياء في حدِّ ذاتها.

ولكن بالنسبة لهيغل، يتعارضُ هذا التشكيك مع النظرة الرئيسة في قسم الاستنتاج المتسامي. إذا كانت الدعوى الواردةُ في ذلك القسم صحيحةً، والمضمونُ الوحيد الذي يُمكننا الوصول إليه عبر الإدراك ينبغي أن يكون حاملاً بالفعل التحديدات الشكلية، فإنّ الشيء في ذاته الذي يتجاوز المفهوم لا يُمكن أن يحظى بمعنًى معرفيٍّ بالنسبة إلينا. إذا لم نستطع حيازة المعنى المعرفي فإنّ ذلك لا يُعدُّ دليلاً على محدودية علمنا ولا يسوّغ المخاوف التشكيكية المتعلّقة بالانعدام المحتمل للتوافُق بين الأشياء كما نعرفها والأشياء كما هي «في حدّ ذاتها»[1]. على الرغم من أنّ كانط يقتربُ كثيراً من المثالية «الأصيلة» في اعترافه بالمدى الذي يقوم الفكر باشتراط مضمونها، لكنّ هيغل يحتج بأنّ كانط يُخفِقُ في استخلاص الاستنتاج المثالي المناسب من هذا الأمر والتخلِّي عن التعارض المطلق بين الشكل والمضمون.

1. See Hegel's discussion of these points in the Encyclopaedia Logic, esp. 22, 41, 42.

بسبب الدور الذي ينسبُه كانط إلى الشيء في حدّ ذاته فإنه بالنسبة لهيغل يبقى باحثاً تجريبيّاً حول المضمون. يبدو أنّ هيغل يرى أنّ هذه التجريبية التي تدورُ حول المضمون لها تداعياتٌ على آراء كانط عن الشّكل أيضاً. بالنسبة لكانط وهيوم، ينبغي أن يكون الشكل من إسهام الفاعل البشري. ولكن في مقابل هيوم، يُصرّ كانط أنّه على الرغم من عدم إمكان اكتشاف الشكل في المضمون بل يقومُ الفاعل الإنساني بتقديمه، يمُكن إظهار صلاحيته الضروريّة في الأشياء. بالنسبة لكانط، يحوزُ الشكل مرتبةَ القانون لأنّه بديهيٌّ ولا يتمُّ استمداده من التجربة بل من العقل المحض، والشكل يمتلك صلاحيّةً ضروريّةً في الأشياء لأنّه لا يُمكن لنا على الإطلاق أن نُفكّر بالتمثيلات أو أن نختبرها بوصفها أشياءَ في غيابه.

كما ذكرتُ سابقاً، يحتجُّ هيغل بعدم إمكان الإبقاء على هذا اللجوء إلى قوانين العقل المحض. إذا اقتنعنا جيّداً بالحجّة الواردة في قسم «الاستنتاج المتسامي» الداعية إلى التخلّي عن مبدأ انعدام الوحدة في المضمون، إذاً ينبغي برأيه أن نُراجع مفهومنا عن الذاتية الإنسانية وإسهامها «الصوريّ» أيضاً. سوف أقومُ بتفصيل بعض دلالات هذه النقطة في ما يلي حين أتطرّق مجدّداً لنقْد هيغل لصوريّة العقل العملي لدى كانط، ولكن سيكونُ من المفيد تقديمُ بعض الملاحظات التمهيدية هنا. لقد رأينا إلى الآن كيف يرى هيغل أنّ تجريبية كانط هي التي تقودُه إلى الخطأ المتمثّل بافتراض انطباق واجباتنا الذاتية على مضمونٍ «بحْتٍ» أو غيرِ محدَّد. المشكلة التي تُواجهنا الآن هي تحديد نتائج الشّكل الكانطي التي يرى هيغل أنّها تنشأ من الاعتراف بعدم إمكان وجود مضمونٍ «بحْتٍ» بالنسبة للإدراك. بالنسبة لكانط، نشرحُ تركيبَ المتعدِّدات غير المحدَّدة لتحويلها إلى أدواتٍ للتجربة من خلال الإشارة إلى الأشكال التركيبية البديهية للفهم النقيّ. إنَّني أشتبه أنّ هذه هي الفرضية التي يروم هيغل أن يدحضها حينما يُصرّ - على خلاف كانط - أنّ مضامين الإدراك ليست «بحْتةً» بل مُحدَّدةً فعلاً. إذا اعترفنا بعدم وجود مضمونٍ «بحْتٍ» ينتظرُ أوامر الشكل الموحِّد، ينبغي أيضاً أن نتخلّى عن فكرة كوْن الشكل شيئاً مفروضاً أو مُخطَّطاً على المضمون من قِبل فاعلٍ عارفٍ أو مفكّرٍ. يُريدُ هيغل أن يحتجّ بأنّ الشكل والمضمون هما جزءٌ من نفس الاتّحاد وينفصلان فقط كنتيجةٍ لحصول التجريد. وعليه، لا يكونُ الشّكل

مُستقلاً في الأصل عن المضمون كما أنّ المضمون غيرُ مُستقلٍّ عن الشكل. إذاً، لا يهدفُ هيغل بهذه الطريقة أن يُقوِّض فقط التجريبيةَ التي ينسبها كانط إلى المضمون بل أيضاً مفهومَه لما يمُكن أن نسمِّيه استقلال العقل وقوانينه.

٦

بالعودة إلى نقْد هيغل الأمرَ المطلق، أصبحنا الآن في موقعٍ أفضلَ يُخوّلنا فهمَ السبب الكامن وراء عدّه أنّ مفهوم كانط حول علاقة العقل العملي المحض بمضمون الرغبة والنية الإنسانية هو مجرَّد تعبيرٍ إضافيٍّ عن تجريبيةٍ دفينةٍ واهيةٍ. على الرغم من أنّ كانط يُخبرنا في سياق فلسفته النظريّة أنّ مقولاتِ الفهم المحض ومبادئَه هي التي تُنظِّم أو توحِّد محتوى الإدراك الحسّي المقدَّم بشكلٍ مُستقلٍّ، لكنه يُركِّز في فلسفته الأخلاقيّة على الأمر المطلق وقدرته على إخضاع الغايات والرغبات التجريبية تحت سيطرة العقل العملي المحض. كما في المقولات والمبادئ، فإنّ القانون الأسمى للعقل العملي هو بديهيٌّ. وفقاً لبيان هيغل، وكما قد رأينا، فإنّ هذا يعني اعتماده على «الاختلاف بين المثال والواقع»[1].

من الواضح أنّ هذا الاختلاف بين المثال والواقع أو «**التعارض المطلق**» بين الشكل والمضمون هو الهدف الرئيس لقيام هيغل بنقْد «**الشكلية الفارغة**»، وهو الذي يقفُ وراء ملاحظاته المتعدِّدة حول إخفاق الأمر المطلق في أداء وظيفته المتمثّلة بتحديد الواجب. بتعتبيرٍ آخرَ، بالنسبة لهيغل، يأتي «فراغ» القانون الأخلاقيّ نتيجةً لموقعيّته كقانونٍ للعقل العمليّ يقتضيه نموذج كانط المزدوج عن المثالية.

ما يبقى لنلاحظه هو أيُّ نوعٍ من الاختلاف التفسيري تمُثّله هذه الفرضية. استناداً إلى مناقشتنا السابقة، يمُكننا إعادة صياغة نقْد هيغل الأمر المطلق بالنحو التالي: من الخطأ أن نعتقد بانطباق العقل العملي على المضمون غير المفهومي، كما أنّه من الخطأ عدُّ قانونه الأسمى «صوريّاً» فحسب. قد نصل إلى تحليلٍ مفادُهُ إصرار هيغل على أنّ الأمر المطلق

---

1. NL 72/456

لا يُنظِّم أو يحكم أو يحدّ المضمون غير المحدَّد لدوافعنا ورغباتنا وسلوكياتنا. يفترضُ تطبيقُه مُسبقاً أنّه قد تمّ بطريقةٍ ما تحديدُ هذا المضمون مفهوميّاً أو بشكلٍ تامٍّ. أمّا القانون في حدِّ ذاته، فإنّه ليس «صوريّاً» بالحصر، وليس صحيحاً على نحوٍ عامٍّ أو بالضرورة، بل يعتمدُ معناه وتطبيقه على افتراضاتٍ أساسيّةٍ تعودُ إلى كانط وحده.

إذا نظرنا مجدَّداً إلى مناقشة هيغل المثالَ الذي يُورده كانط على الوديعة، ربّما يُمكننا أن نفهم بشكلٍ أفضلَ ما تُفضي إليه هذه الصورة العامة. ينبغي تذكُّر الأرضية الأساسية لهجومه، وهي كالتالي: بما أنّ الأمر المطلق هو صوريٌّ، فإنّه يكون فارغاً بالضرورة بسبب عدم قدرته على تحديد الواجب بطريقةٍ غيرِ اعتباطيّةٍ. إذا تمَّ تطبيقه، يُفترض مُسبقاً بالضّرورة بعض المضمون (على هيئة الافتراضات الأساسية). في المثل الوارد عن الوديعة، أحد الافتراضات المسبقة هي **ضرورة وجود** عمليات الإيداع. فقط على ضوء هذا الافتراض المسبق ينتجُ التناقض من تعميم القاعدة لإنكار استلام الوديعة التي لا دليل عليها.

كما ذكرتُ في القسم الثاني، الرد المعتاد على هذا النقْد هو اتّهام هيغل بتشويه مفهوم كانط عن كيفية عمل اختبار التناقض. في مقالتها «صيغة كانط للقانون العام»، تحتجّ كريستين كُرسغارد على أنّ الاعتراض الهيغلي مخفقٌ لأنّ كانط لا يدّعي فعلاً وجودَ تناقضٍ ذاتيٍّ في عدم وجود الودائع. ما يدّعيه كانط هو أنّ التناقض ينشأ من إرادة الفاعل، أي حينما يريد في الوقت نفسِه من القاعدة الخاصة به إنكارَ تسلّمه الوديعة التي لا دليل عليها **بالإضافة إلى** تعميمها. حين قيامه بذلك، يقومُ على الفور بافتراض وجود منظومةٍ للإيداع ويريد بالفعل إقصاءَها. ترى كرسغارد أنّ معنى هذا هو أنّ الأمر المطلق لا يختبرُ التناقض في وجود المؤسسات أو الممارسات أو انعدامها حين تُعمَّم، بل إذا كان وجودها أو عدمه لدى تعميمها يُناقض إرادةَ الفاعل. لهذا السبب، تُوصينا كرسغارد أن نعدّ اختبار الأمر المطلق يأمرنا بتفادي التناقض «العملي» (في مقابل «المنطقي»). تُشير كرسغارد إلى أنّه حين تخفِقُ قاعدتي في هذا الاختبار، ما أُخالفه هو **شروط الإرادة العقلانية**.

حتى ولو اعترفنا بأنّ تفسير ما ينطوي عليه اختبار الأمر المطلق يصدقُ على نوايا كانط، لكنه لا يتناول الزخمَ الكامل لنقْد هيغل. في الواقع، منذ قراءتي نقْدَه وأنا أقوم بالإشارة إلى

أنّ خطَّ الدفاع الذي تحثُّ عليه كرسغارد وغيرها لصالح كانط قد يُساعد القضية الهيغلية فعلاً. إذا كان القانون الأخلاقيّ يتطلّبُ الانسجامَ مع شروط الإرادة العقلانية، فنحنُ حتماً بحاجةٍ إلى تفسيرٍ مُعيَّنٍ لهذه الشروط. تعترفُ كرسغارد وغيرُها أنّه من دون هذا التفسير، يكون الأمر المطلق مُعرَّضاً بالفعل لاتّهامه «بالشكلية الفارغة». كما تُعبِّر باربرا هِرمان:

من الواضح أنّه حينما أتساءل عن الشيء الذي تكون إرادة حصوله أمراً عقلانيّاً، فإنّ ذلك يشتمل على أكثرَ ممّا يظهر عبر الأفكار الصورية للتناغم وعدم التناقض. يحتوي مفهومُ العقلانية الكامنُ في الإرادة العقلانية على المضمون، وهو ليس مضموناً معياريّاً ولكنّه يحتوي على معنًى معياريٍّ بشكلٍ واضح.[١]

لعلّه باستطاعتنا رؤية مفاد النقد الهيغلي على النحو الأوضح هنا. حينما نتكفّل بتوضيح مفهوم الإرادة العقلانية الذي لا نستطيع من دونه فهم المعنى والتطبيق المناسبَيْن لاختبار الأمر المطلق، ينبغي ذكر المزيد من المباني الكانطية. على سبيل المثال، تحتجُّ **كرسغارد** أنّه ينبغي فهم رأي كانط بالفاعلية العملية على ضوء مفهومه للاستقلال أو كون الإرادة «**علاقةً سببيّةً**»[٢]. تنصُّ **كرسغارد** أنّه حينما أرى أنّني مستقلةٌ فهذا يعني أنني أرى نفسي قادرةً على وضع الأهداف و «إطلاق سلسلةٍ سببيّةٍ تؤدي إلى إنتاجِ» تلك الأهداف. على حدِّ تعبيرها، ما يُميِّز الإرادة عن التمنِّي أو الرغبة المحضة هي الحقيقة التي تُفيد أنّ «الإرادة هي اعتبار نفسك مصدر الهدف موضع النّقاش، أيْ الفرد الذي سوف يحقّقه».[٣] على الرغم من أنّ كرسغارد لا تقومُ هنا بتفصيل فكرة كانط عن كون الإرادة علاقةً سببيّةً، فإنّه من الواضح أنّنا لا يمُكننا فعل ذلك على نحوٍ مناسبٍ من دون توجيه اهتمامنا إلى «نقد العقل المحض»، وعلى وجه الخصوص إلى الدعوى الواردة في قسم «**التناقض الثالث**» التي تُدافع عن التباين والتناغم الكامنَيْن في الأبعاد التجريبية والواضحة للنفس وهيئتَيِ السببية المتناسبَتَيْن معها. كذلك، لا يمُكننا الاعتماد على الدعوى الواردة في هذا القسم من دون الرجوع إلى الفرضية التي يستندُ إليها دفاعها عن هيئةٍ واضحةٍ للسببيّة وهي: قيام كانط

1. "Murder and Mayhem: Violence and Kantian Casuistry," The Monist 72, no 3 (July 1989), 419

2. "Kant's Formula of Universal Law" 38, 44.

3. Ibid., 37f.

بقصْر المعرفة البشرية على الظواهر. المقصد هنا هو أنّه من غير الممكن أن نفهم كيفية إشباع كانط شروطَ الفاعلية العملية من دون الاستناد إلى الافتراضات الأساسية لمثاليته المتسامية. الإقرارُ بهذا يعني الاعترافَ بتقدُّمنا كثيراً على التفسير المعتاد لما يعنيه اختبار انعدام التناقض في قاعدةٍ ما وفقاً لكانط. ولكن حين نصلُ إلى هذه المرحلة، نكون في موقعٍ يخوّلنا الدفاع بشكلٍ أكثرَ معقوليّةً عن إصرار هيغل بأنّ تطبيقات كانط للأمر المطلق تفترضُ المضمون مُسبقاً بالضرورة.

مرةً أخرى، يسعى هيغل لإقناعنا بأنّ الأمر المطلق كما يستخدمه كانط ليس قانوناً عقليّاً صوريًّا فحسب. سواءً أكان مُحقاً أم مُخطئاً، يبدو أنّ هيغل يفترضُ أنّ القانون الأخلاقيّ - الصوريّ وفقاً لتعريف كانط - هو غيرُ **مُخوَّلٍ** للاعتماد على الافتراضات الأساسيّة حول طبيعة الفاعلية والأهداف العقلانية، بل ينبغي أن يكون مُكتفياً ذاتيّاً في تحديده للواجب. قد يُوضِّح هذا قيامَه في مقالة «القانون الطبيعي» بوصْف الأمر المطلق كمجرَّد تطبيق قانون التناقض في الميدان العملي[1]. إنّ حاجة كانط للاعتماد على الافتراضات الأساسية في تطبيقاته المختلفة للقانون يمُثّل بالنسبة لهيغل دليلاً على عدم إمكان الحفاظ على تمييزٍ دقيقٍ بين الشكل والمضمون.

بالنسبة للمضمون، يهدفُ هيغل لكشْف القصور الكامن في ما قمتُ بالتعبير عنه إلى حدِّ الآن بالتجريبية الكانطية. لدى تحديد الأدوات المناسبة للتقييم الأخلاقي، يرى الباحث المدافع عن كانط أنّ مُرشده هو مفهوم الحرية الإنسانية الذي يتمُّ الدفاع عنه في قسم «التناقض الثالث». يُخبرنا هذا القسم أنّ الذي يهمُّ من الناحية الأخلاقيّة ليس الأفعال أو السلوكيات التي تحكمها القوانين الطبيعية، بل قدرة الفاعل على إرادة القواعد أو تبنيِّها. كذلك في تقييمه القواعدَ، ينبغي للباحث المدافع عن كانط أن يمُيِّز بين مصادر التحفيز التجريبية والواضحة. هذا التمييز (الذي تُصرِّح أيضاً الحجة الواردة في قسم «التناقض

1. NL 76/460.

الثالث» بإمكانه) يُحدِّد مفهومَ الفاعلية المطلوبة لتقييم المكانة الأخلاقيّة لقاعدةٍ ما. يُخبرنا هيغل أنّه لا يوجد شيءٌ متناقضٌ **في حدِّ ذاته** في قاعدة إرادة انعدام وقوع السرقة أو الاحتيال. كما تعترفُ كرسغارد وغيرها، فإنّ لاأخلاقية السرقة أو الاحتيال وفق تحليل كانط تفترضُ مُسبقاً قبولَ مفهومٍ محدّدٍ عن الفاعلية العملية وشروطها. بالنسبة لكانط، التصرُّف بما يُمليه الواجب يعني تعزيز الأهداف العقلانية. حينما نُعزِّز هذه الأهداف أو نريدها، تُحدِّدنا الدوافع **غير التجريبية** التي هي تعبيرٌ عن الحرية المستمدَّة من شخصيتنا **الواضحة**. وعليه، بالنسبة للباحث المدافع عن كانط، يعتمدُ تقييم المكانة الأخلاقيّة لأيِّ قاعدةٍ على تبنِّي هيكليةٍ لتصنيف الدوافع، ولا تكون هذه الهيكلية مُمكنةً إلا عبر المثالية الواردة في «نقد العقل المحض». هذه الهيكلية هي التي تُحدِّد ما يعتبر الباحث المدافع عن كانط أنّها معلوماتُ التقييم الأخلاقي، وهي التي تُحدد طريقة معرفته (أو كما يُعبِّر هيغل، أسلوبه «لحدس» أو «إدراك») النشاط والغايات الإنسانية.

٧

على الرغم من أنّ هذا البيان للنقْد الهيجلي للأمر المطلق يُوضِّح اتّصالَه بنقْده الأعم للمثالية الكانطية، لكنه قد يبدو أنّه يترك علم الأخلاق لدى كانط بحالةٍ سليمةٍ تماماً. في إشارتي لكيفية قيام الافتراضات الأساسية حول الفاعلية بتحديد أسلوب الباحث المدافع عن كانط في فهم التحفيز البشري واختبار قاعدة للتناقض، لم أصرِّح بأيِّ شيءٍ يمُكن أنْ يعترضَ عليه المعلِّقون الذين أَوردتُ أسماءهم للتوّ. كما قد رأينا، إنّهم يرون أنّ عدم قيام الأمر المطلق باختبار التناغم المنطقيّ بل التطابق مع شروط الفاعلية العملية هو دليلٌ على غنى المقاربة الكانطية وانعدام الفراغ فيها.

ولكن مُجدَّداً نقول أنّ هذا لا يُصيب الهدف الحقيقيّ لنقْد هيغل. لقد ناقشتُ أنّ ما يتمُّ تحدِّيه هو مفهوم كانط العقل المحض واستقلال الفاعل في تشريع قوانينه، بالإضافة إلى ما يراه هيغل أنّه يُمثّل تجريبية كانط في ما يتعلّق بالمضمون. في المثالية السليمة المتناغمة مع نظرة قسم الاستنتاج المتسامي، من الخطأ أن نظنّ أنّ التحديدات البديهية للذاتية هي مُبرَزةٌ في مضمونٍ غريبٍ أو مُقدَّمٍ بشكلٍ مُستقلٍّ. لدى تقييم القيمة الأخلاقيّة لقاعدةٍ ما، لا يمُكن إلا لمفهومٍ مُحدَّدٍ حول طبيعة الغايات الإنسانية وأصولها أنْ يُرشدَ الباحث المدافع عن الكانطية. سوف يقولُ هيغل بأنّه عبرْ هذه الطريقة يكونُ المضمون تحديداً للشّكل.

من ناحيةٍ أخرى، لا يمتلكُ الشكل مرتبةَ العموم والضرورة التي يمنحها إيّاها كانط. بما أنّ تطبيقنا للأمر المطلق يعتمدُ على الافتراضات الأساسية الكانطية المتعلّقة بالفاعلية، تماماً كفهمنا مضمونَ الرغبة والنية الإنسانية، فإنّ صلاحية القانون الأخلاقيّ الأسمى تعتمدُ على تلك الافتراضات وفقاً لهيغل. لهذا السبب، يُخبرنا هيغل في مقالة «القانون الطبيعي» أنّ قوانين الباحث الصوري -بما لا يقلُّ عن تلك المنتسبة إلى الباحث التجريبي - هي صحيحةٌ على نحو الاحتمال فقط ولا تُنتج أكثر من «هويّاتٍ نسبيّةٍ».[1]

لا تهدفُ هذه الدعاوى لاتّهام كانط الذي يرى هيغل أنّه قد أخفق في تثمين الطابع المشروط لقوانينه العقلية التركيبية البديهيّة. يُريد هيغل أيضاً أن يُوجِّهنا لتبنِّي شكلٍ جديدٍ من المثالية يستغني عن الافتراض الذي يُفيد إمكان رسم خطٍّ واضحٍ بين الشّكل والمضمون أو يتخلّى عن الادِّعاء بإمكان التعبير عن الإسهامات الصورية للعقل بطريقةٍ نظريّةٍ حياديّةٍ. يبدو بالنسبة لي أنّ المسألة المستعصية المتبقيّة هي: إذا ما كان الاعتماد على

---

1. NL 59/439

الافتراضات الأساسية - بالطريقة التي يرى هيغل أن كانط يتّبعها - تجعل صوريّة قوانين العقل المحض التابعة لكانط باديةَ المساوئ كما يظن هيغل. تتعلّقُ المسألة بالمعنى الدقيق لإصرار كانط بأنّ القوانين التركيبية البديهية تمتلكُ مرتبة العموم والضرورة... كان هدفي الإشارةَ إلى صلة القضية بأيٍّ تقييمٍ مُناسبٍ لنقْد هيغل الأمر المطلق.[١]

---

1. For interesting discussions of this question of the possible contingency synthetic a priori laws (as well as of the related question of how a Kantiam might respond to Quine's critique of the analytic/synthetic distinction), see eg L.W. Beck, "Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic?" in his collection Studies in the Philosophy of Kant (Westport Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1965), 74-91. Originally published in Kant-Studien XLVII (1955) Burkhard Tuschling, "Sind die Urteile der Logik vielleicht 'ingesamt synthetisch'?," Kant-Studien 72, no. 3 (1981), 304-35; Michael Wolff, "Der Begriff des Widerspruchs in der 'Kritik der reinen Vernunft': Zum Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik," in Probleme der 'Kritik der reinen Vernunft' Kant-Tagung Marburg 1981, ed. Burkhard Tuschling (New York/Berlin: Walter de Gruyter, 1984); Gordon G. Brittan, Jr., Kant's Theory of Science (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978), esp. chapter 1.

نقد هِردر لعلم الجمال عند كانط اللعب الحر والسعادة الحقيقية[1]

بول غوير[2]

الفيلسوف الألماني ألكسندر **عوتليب باومغارتن**[3] هو أوّل مفكّرٍ طرح مباحث علم الجمال[4] بصفته علماً مستقلاًّ، ونظريات إيمانويل كانط في هذا المضمار والتي تندرج بشكلٍ أساسيٍّ ضمن نقده الثالث – نقد ملكة الحكم – تأثّرت إلى حدٍّ كبيرٍ بما طرحه باومغارتن.

يوهان جوتفريد هردر[5] هو أحد أبرز روّاد الحركة الرّومنتيكيّة في ألمانيا، وكما هو معلومٌ فقد نشأت هذه الحركة كردّة فعلٍ على الفكر التنويريّ والنزعة العقلية الجامحة التي اجتاحت الأوساط الفكرية الغربية في تلك الآونة.

كاتب هذه المقالة هو الآخر من جملة أشهر الباحثين الذين سخّروا جهودهم لبيان معالم المنظومة الفكرية لإيمانويل كانط، وفي هذه المقالة دوّن بحثاً مقارناً بين إحدى المسائل المحورية في نظرية علم الجمال الكانطية ووضّح ما طرحه هردر حولها من نقدٍ، وفي هذا السياق تطرّق بالشرح والتحليل إلى أهمّ محاور النقد التي ذكرها الأخير، وأوّل محورٍ سلّط الضوء عليه هو منهجية كانط في علم الجمال، حيث أكّد هردر

---

1. المصدر:

Paul Guyer: **Free Play and True Well-Being: Herder's Critique of Kant's Aesthetics Author(s)**: ***The Journal of Aesthetics and Art Criticism***, Vol. 65, No. 4 Autumn, 2007.

تعريب: رامي طوقان

2. بول غوير (Paul Guyer) أستاذٌ في قسم الفلسفة بجامعة بنسلفانيا – الولايات المتحدة الأميركية.

3. Alexander Gottlieb Baumgarten

4. Aesthetics

5. Johann Gottfried Herder

على عدم صوابيّة اتّباع مناهجِ بحثٍ قبليّةٍ[1] في هذا المضمار، ومن هذا المنطلق اعتبره قد وقع في خطأٍ فكريٍّ؛ لأنّ الخصائص الشّكلية للمواضيع ليست من مباحث علم الجمال.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ النقد الذي ساقه هردر منبثقٌ من طبيعة رؤيته المعرفية التي قوامها وحدة الروح والبدن، أي نفي ثنائيتهما، فالروح برأيه ذات ارتباطٍ وطيدٍ بأعضاء البدن، وعلى هذا الأساس اعتبر الرغبة الإنسانية الجامحة في الجمال مرتبطةً بمفهوم السعادة.

إذاً، أوّل نقدٍ ساقه هردر على كانط فحواه أنّ الأسلوب الانتزاعي الذي اتّبعه الأخير في علم الجمال، تترتّب عليه نتيجةٌ غيرُ صائبةٍ، وهي تفنيدُ دور الحواسّ في تذوّق التجربة الحسّية؛ وهذا يعني عدم شعور الإنسان بالحياة.

ومن جملة النقد الذي نقله كاتب المقالة على لسان هردر، مؤاخذاته الأساسية على موضوع ملكة الحكم الذي سلّط كانط الضوء عليه في كتاب *Kalligone* كذلك ذكر نقده على مسألة الأمر المتعالي الكانطي،[2] إلا أنّ أهمّ نقدٍ طرح للبحث والتحليل هو تساؤل هردر التالي: ما السبب الذي دعا كانط لأن يقول بأنّ ملكة الحكم الجمالية لدى الإنسان عاريةٌ من كلّ رغبةٍ؟ كلامه هذا يعني عدم دلالتها على أيّ مفهومٍ متعيّنٍ. وفي هذا السياق أشكل على المبدأ الاستعلائي الكانطي معتبراً أنّه ينتهي إلى متاهاتٍ لا مخرجَ منها، حيث قال أنّ كانط تنزّل بمستوى التجربة الجمالية إلى مستوى اللعبة، في حين أنّ علم الجمال يعكس تجاربَ حقيقيّةً.

إذاً، فحوى النقد الأخير الذي ساقه هردر هو أنّ كانط قال أنْ لا ضيرَ في عدم اكتمال التجربة الإنسانية على صعيد الأمر المتعالي[3]، لأنّ ما يحظى بأهميةٍ هو تأثيرها المشهود على حواسّنا وتهذيبها بأمثل شكلٍ، كما أنّها وازعٌ لتجليل هذا الأمر المتعالي ولشعورنا بالحاجة الماسّة إليه.

اعتبر كاتب المقالة هذا النقد متقوّماً في أساسه على رؤية هردر بالنسبة إلى السعادة، إذ يعتقد بأنّها تتحقّق على ضوء الإدراك الحقيقيّ للطبيعة، وهذا الأمر يختلف عن رؤية كانط الذي أكّد على عدم رغبة الإنسان في تجربة الجمال التي اعتبرها عاريةً عن الهدف.

بعد أن قرّر كاتب المقالة نقد هردر على جمالية كانط، بادر إلى طرح إجاباتٍ بحسب متبنّيات الأخير الفكرية.

التحرير

******

---

1. Apriori
2. The Sublime
3. The Sublime

كما هو معروف، فإن الدراسة الفلسفية لـ **علم الجمال (الاستطيقا)**، لم ينَل اسمه حتّى عام ١٧٣٥، حين قدمه ألكساندر غوتليب باومغارتن بوصفه العلم المتعلق بما يدخل في حيز الشعور والخيال. إلا أن تسمية باومغارتن لهذا المجال لم يكن إلا تحصيلَ حاصلٍ: فحتى قبل أن يحظى هذا العلم باسمه، كان جزءاً من الفلسفة منذ أيام أفلاطون، حين هاجم القيمة التربوية للكثير من أشكال الفن في جمهوريته، وأرسطو، حين دافع عنها في كتابه «في فن الشعر» الذي لم يحفظ لنا التاريخ إلاّ شذراتٍ منه. دافع أرسطو، على وجه الخصوص، عن الفنون ضد التهمة التي وجهها إليها أفلاطون بأنها غيرُ ذاتِ فائدةٍ إدراكيّاً حيث تتاجر في صورٍ محضةٍ بدلاً من الحقائق الكلية؛ كما جادل بأن الفنون، أو على الأقلّ الشعر، هي ما يقدم الحقائق الكلية على نحو مفهومٍ مباشر، وذلك بخلاف التاريخ مثلاً الذي يتعامل معها على أنها محض وقائع. وإذا كان بإمكان الفنون أن تكشف عن حقائقَ أخلاقيّةٍ مهمَّةٍ، يمكنها أيضاً أن تلعب دوراً مهمّاً في تطوير الأخلاق، وهي المسألة الأخرى التي أثارت شكوك أفلاطون.

ثمة بدائلُ عن رد أرسطو على أفلاطون ظلت هي جوهر علم الجمال خلال كثيرٍ من أحقاب تاريخ الفلسفة. استمرت المسألة كمحورٍ لعلم الجمال حتّى في القرن العشرين، حيث ليس علينا إلا التفكير في نموذج أدورنو. لكن خلال القرن الثامن عشر، قُدِّمت إجابةٌ بديلةٌ عما قال به أفلاطون مؤداها أن استجابتنا للجمال، سواءً أكان في الطبيعة أم في الفن، إنما هي لعبٌ حرٌّ لقوانا الذهنية يشكل مصدرَ لذّةٍ فطريّةٍ. ولذلك فهي لا تحتاج إلى تبريرٍ معرفيٍّ أو أخلاقيٍّ، مع أنّه في الواقع لديهما فوائدُها الذهنيةُ والأخلاقيّةُ. أوّل من تقدم بهذا الخط الفكري في بريطانيا هو جوزيف أديسون، في مقالته التي نُشرت في دورية «**سبيكتاتور**»[1] في عام ١٧١٢ تحت عنوان «**ملذّات الخيال**»، ومن ثَمَّ طوّرها كتابٌ إسكتلنديون مثل **فرانسيس هاتشسون و هنري هوم (اللورد كامس) و ألكساندر جيرارد.** تُلُقِّيَتْ هذه الأفكار ببطءٍ في ألمانيا، وظهرت بشكلٍ راسخٍ ومستقِرٍّ للمرة الأولى في التركيز

1. Spectator

على لذة النشاط الخالي عن العوائق لقوانا على تمثيل الأشياء في ما كتبه **يوهان جورج سولتزر**[1] (١٧٧١-١٧٧٤) في مثل ما كتبه بشأن «الجمال» و «الذوق»، ولكن هذا المفهوم صار محوريّاً في النظريات الجمالية لكل من إيمانويل كانط في كتابه «***نقد ملكة الحكم***» (١٧٩٠) وفريدريش شيلر في «***رسائل عن التربية الجمالية للإنسانية***» (١٧٩٥).

أما **يوهان غوتفريد هردر**، فقد أجرى معظم أعماله المتعلقة بعلم الجمال من قبل ما نشره كانط **وشيلر**، بل وحتى موسوعة **سولتزر** تلك، بسنواتٍ طويلةٍ. وكانت ردة فعله عنيفة على علم جمال اللعب في عمله المتأخر «مولد الجمال»[2]. وهذا العمل، الذي نشر قبل موت هردر بثلاث سنواتٍ فقط، وكذلك بعد أفول نجم شهرته حيث ظهر مكانه نجومٌ جددٌ في عالم الفكر مثل **فريدريش شيلنغ ويوهان غوتليب فيخته**، فإنه لم يلقَ الكثير من الانتباه. ولكنْ تحت نوبات الغضب التي تعكسها كلماته في بعض الأحيان ظهرت انتقاداتٌ مهمةٌ ومثيرةٌ لكانط. ويمكننا تلخيص موضوع «مولد الجمال» من خلال عبارةٍ تضمنت قائمة محتوياته: لا شيء يضرّ بالذوق غير الناضج أكثر من تحويل كلِّ شيءٍ إلى لعبةٍ. وهنا لا أودّ فقط أن أوضّح أن كانط لا يمتلك إجاباتٍ جيّدةٍ على بعض انتقادات هردر، بل كذلك أنّ هردر لو كان تعاطف بشكلٍ أكبرَ مع طريقة كانط في إيضاح أفكار نقده الثالث لربما أدرك أنه، في ما يتعلق ببعض النقاط الموضوعية المركزية في نقده لكانط، ليس بعيداً كل البعد عنه كما يبدو أوّل الأمر. وأودّ على وجه الخصوص القول بأن هردر يُخطِئ في تقديمه لعلم الجمال عند كانط كنظريةٍ لمحض اللعب العقليّ، إذ يفهم تحليلَ كانط الأوّليَّ لأبسط أشكال الجمال الطبيعيّ بأنه يشير إلى كامل نظريته في الجمال الطبيعيّ والفنيّ، ولو أن هردر أدرك أهمية الحالات الأكثر تعقيداً من الجمال المشايع أو الطبيعي بالنسبة إلى كانط، لربما رأى أنّ ثمةَ أرضيّةً مشترَكةً واسعةً بين علم الجمال عند كانط القائم على اللعب الحر، وعلم الجمال لديه القائم على الاستيعاب الحسّيّ للحقيقة.

---

1. Allgemeine Theorie der schönen Künste

2. Kalligone

بعض المواضيع النقدية في علم الجمال لدى هردر في بداياته:

كتب **هردر** معظم أعماله المتعلقة بعلم الجمال في مرحلةٍ مبكرةٍ من حياته المهنيّة، أيْ قبل نقد كانط الثّالث بأكثرَ من عشرين سنةٍ وقبل «**مولد الجمال**» بثلاثين سنةٍ. لبُّ أعماله المبكرة في هذا المجال جاءت في الأول والرابع من «بساتين النقد»، فقد نشر الأول في عام ١٧٦٩، أما الرابع الذي كتبه في الفترة نفسِها، فإنه لم يُنشر إلا بعد وفاته. ولكن الأفكار المحورية الواردة فيه أعاد هردر كتابتها في مقالة نشرها عام ١٧٧٨. وأكتفي هنا بذكر موضوعين في هذين العملين يمهدان لأوجهٍ مهمةٍ من نقد هردر اللاحق لكانط.

أوّلُ الموضوعين منهجيٌّ، فقد وضع هردر «البستان الرابع» على شكلِ نقدٍ لعمل لفريدريش جوست ريدل، حيث اعترض خصوصاً على تمييز ريدل بين ثلاثِ طرائقَ، يُفترض أن تكون بديلةً في علم الجمال، وهي «التي يحب تسميتها: الطريقة الأرسطوية، والبَاوْمغارتنية، والكامية، حيث يفترض أنّ اليونانيين قد اشتقوا قوانينهم من أعمال أسيادهم، أما باوْمغارتن التعس والجاف فيفترض أنّه اشتقه من التعريفات، في حين أن البريطاني الثالث يفترض أنّه اشتقه من العاطفة». في هذه المرحلة، وتحت تأثير حجة كانط التي قال بها في عام ١٧٦٤ بأن التعريف في الفلسفة إنما يأتي دائماً في نهاية التساؤل لا في بدايته، قال هردر أنّه ما ثمة ثلاثةُ بدائلَ في علم الجمال، بل ينبغي أن تبدأ نظرية ذلك العلم من تحليل أعمال الفن، وتحليل أوجه تجاوبنا معه، وفقط عندئذ يمكننا التوصل إلى تعاريف يرفدها هذان المصدران، «أفليست الروح نفسُها وعملية الروح التي تفترض مسبقاً العمل الفائق وترصد الفن فيه هما بعينهما ما يفترض مسبقاً عاطفة الجميل ويحلل تلك العاطفة، فهما لا يفترضان التعريف مسبقاً، بل يجمعاهما في الوقت ذاته موضوعيّاً من العمل الفنّيّ، وذاتيّاً من العاطفة؟ أليس هذا عملَ روحٍ واحدةٍ، فلِمَ إذاً نفصل بخبثٍ بين هذه الطرائق حتّى نفضحها بخبثٍ، بينما يستحيل وجود علم الجمال بدون هذه الأوجه الثلاثة سويّةً؟»

تكمن أهمية هذا النقد في إثباته بأن هردر، وفي مرحلةٍ مبكرةٍ من حياته الفكرية، كان يشكّ في استعمال ما هو مفرطٌ في تجريده، والوسائل القائمة على السابق للتجربة في علم

الجمال، ومع أنّه لم يعتقد قطُّ بأنّ باوْمغارتن نفسَه، الذي ظل هردر معجَباً به، كان يؤمن بذلك، إلاّ أنّ هذه ستظلّ تهمةً مُكرَّرة في ردوده اللاحقة على كانط، قائلاً بأن ذلك الأخير نسي شكوكه الأولى القائلة بشأن البدء في الفلسفة من حيث التجريد، وبدلاً من ذلك استسلم لنهجٍ قائمٍ على السابق للتجربة.

إلا أن جوهر الجزأين الأول والرابع من «بساتين النقد»، والسبب الرئيسي لاستمرارهما في إثارة الاهتمام، هو نقد هردر لعمل غوتهولد إفرايم لسنغ «لاكون، أو حول حدود الرسم والشعر». كان لسنغ بدوره، وفي عمله هذا، يرد على زعم يوهان جاكوب فنكلمان بأنّ السّكِينة، التي يفترض أن يُعبرِّ عنها الوجه، ولا سيما فم الكاهن الطروادي في التمثال الشهير الذي يحمل اسم «لاكون»، يعكس «البساطة السّامية والعظمة الوقورة» التي يتميز بها الإغريق، قائلاً بأن هذا ليس منبع تعبير لاكون. بدلاً من ذلك، فإن الفنون البصرية محدودةٌ بتمثيل لحظةٍ واحدةٍ من الفعل، ومقيدةٌ بضرورة كونها جميلةً، ولذلك فعليها أن تمثل حالةً لحظيّةً لموضوعها تقرّب للمدارك سلسلةً كاملةً من الأفعال مع الحفاظ على الجمال في نفسها؛ أما الشعر، فيتعلق بتسلسلٍ من الأحداث في الزمن، ويمكنها أن تصور موضوعها فقط من خلال بيان العملية التي أنتجته، ويمكنها أن تصور حتّى موضوعاً قبيحاً أو مؤلماً طالما كان التصوير بحد ذاته جميلاً.

لقد استحسن **هيرد** تنبّه لسنغ لمتطلبات الوسائل الفنية المختلفة، ولكنه قال أنّ ذلك الأخير لم يذهب بعيداً بما فيه الكفاية في تحليله. وثمة نقطتان محوريتان في نقده الموسع؛ ففي «البستان الأول» قال: إنّ الفن القائم على التّسلسل إنما هو الموسيقى، لا الشعر. وطالما يستخدم الشعر علاماتٍ مصطنعةً لا طبيعيّةً، وهو الأمر الذي لم يُقرَّ به لسنغ، فإنّ هذا يعني أنّ الشعر إذا ما خطّته الأيدي المناسبة يمكنه أن يصف أيَّ موضوع ويعبرِّ عن أيِّ نوعٍ من العاطفة. أما في «البستان الرابع» والعمل الذي نشره عن النحت، قال هردر إنّ لسنغ أخفق في الوصول إلى الفرق الأساسيّ بين الرسم والنحت بين الفنون البصرية، ولذلك لم يدرك أنّ الرسم محصورٌ في التجسيد الجميل للسطوح، أم النحت فيخاطب كذلك حاسة اللمس فينا، محدثاً أعمالاً ثلاثيةَ الأبعاد يُطلب منا أنْ نرغب فعلاً في استيعابها

واستكشافها. لذلك، ومن منظور هردر، فلكلٍّ من النحت والشعر علاقةٌ مع الحقيقة المفقودة في الرّسم؛ فعلاقة الشعر هي بالضبط لأنّه يستخدم علاماتٍ مصطنعةً يمكنها إيصالُ أيِّ حقيقةٍ بدلاً من البقاء ضمن حدود الأسطح الجميلة، أما النحت فلأنه لا يستخدم إشاراتٍ أصلاً، بل يوصل لنا الشّكْلَ الحقيقيَّ وملمس الأشياء ثلاثية الأبعاد في العالم المادي، والتي علينا أن نتعلم معها كيفية التوصل إلى العلاقات المتبادلة بين العلامات الطبيعية والصناعية التي يوصلها إلينا البصر.

ركز هردر في البستان الأول على سعة مجال الشعر بالمقارنة مع الفنون البصرية والموسيقى. ولأنه يستخدم إشاراتٍ اصطناعيّةً بدلاً من الطبيعية فسنحاول فوراً استكشاف معاني هذه العلامات بدلاً من جانبها المادي. وحين نستوعب الشعر لا نركز على الصفات المادية أو السمعية للإشارات نفسِها، بل على معانيها، ولذلك يمكن للشّعر أن يمثّل أي شيءٍ. في حالة الشعر:

ليست الإشارةُ نفسُها ما ينبغي الشعور به، بل معناها، حيث لا ينبغي للروح أنْ تشعر بوسيلة القوة، أيْ الكلمات، بل بالقوة نفسها، بالمعنى... ولكن الشعر بهذا يضع كلَّ موضوعٍ يختصّ به على نحوٍ مرئيٍّ أمام الروح.

طوّر هردر مفهومه هذا من خلال العودة إلى توصيف باوْمغارتن للشعر بأنه «المثاليّ معنويّاً في الخطاب»، قائلاً بأنّ ما يحققه الشعر حقّاً في قوّته هو من خلال استخدام كلٍّ من تمثيل المواضيع كما هي الحال في الرسم وطاقتها كما تمثّلها الموسيقى.

وليس أيٌّ من هذَيْن العنصرَيْن بحدِّ ذاته هو كامل جوهر الشعر. فليست الطاقة، أو ما هو موسيقي في الشعر هو الجوهر، لأنّ هذا لا يمكن أن يحدث، إذِ المعقول في تمثيله، أيْ ما يرسمه أمام الروح، مفترضٌ مسبقاً. وكذلك، ليس ما يرسمه الشعر كذلك هو جوهره، لأنّه يعمل كالطاقة، في تعاقبٍ يبني كُلّاً كاملاً معقولاً في الروح. ففقط بمجموع العنصرَيْن، يمكن أن يكون جوهر الشعر قوّةً تعمل من الزّمان (من خلال الأشياء التي ترسمها للروح) وفي الزمان (من خلال سلسلة الأجزاء الكثيرة التي يجمعها في كلٍّ شعريٍّ موحدٍّ). ولذلك، وباختصارٍ، فالشعر خطابٌ مثاليٌّ معنويّاً.

وحين يحدث التمييز المناسب بين الرسم والموسيقى، كما يميز الشعر عن كلٍّ منهما، يمكننا معرفة أنّ الشعر، وإن كان يستخدم إشاراتٍ مصطنعةً بدلاً من الطبيعية، يمكن أن يمثل لنا كلاًّ من الأشياء والأفعال، ومن وجهٍ ما أن يمثّل لنا حقيقةً أوسعَ من كلٍّ من الرسم والموسيقى بحدِّ ذاتهما.

الصلة الجوهرية بين العقل والحواس

أمّا المنطلق الأساس للبستان الرابع، فهو أن معرفة التمايز بين حواسّنا سيبيّن لنا التنوع في كلٍّ من أشكال الفن وأشكال استجابتنا الجمالية له. ومبنى حجة هردر في هذا المجال هو أن الاستجابة الجمالية ليست ردةَ فعلٍ لا مباليةٍ لحاسّةٍ خاصّةٍ باطنيةٍ فينا على الخصائص المحض موضوعيةٍ للأشياء، بل هي في الحقيقة استجابةٌ تصاعديةٌ من مختلف حواسّنا للأشياء المناسبة لها. رفض هردر التمييز التقليدي بين العقل والجسد، قائلاً بأن العقل مرتبطٌ جوهريّاً مع مختلف أعضاء الحس الجسدية، كما رفض أيَّ قولٍ بأن الملاذَّ الجمالية متميزةٌ جوهريّاً عن مصادر السعادة والتعاسة الأخرى. وفي هذا الصدد، أبدى هردر احتقاراً لمقولة ريدل بأن الجميل هو «ما يسعد بدون هدفٍ ذي مصلحةٍ وبذلك يسعدنا حتّى لو لم نمتلكه»، بذلك استبق واحداً من مواضيع نقده اللاحق لعلم الجمال عند كانط.

بدلاً من ذلك، قال هردر أن ظاهر المسافة التي أخطأ ريدل في توصيفها بأنها سمة عدم وجود هدفٍ ذي مصلحةٍ في جميع الاستجابات الجمالية إنما هي في الواقع من سمات الإدراك البصري للجمال، وأن الجمال بكامل معنى الكلمة إنما هو صفة فقط ما يدركه البصر. وقاده هذا بدوره إلى التمييز بين البصر كحاسّةٍ تتعلق بالمظهر فقط واللمس كحاسة للواقع، ما يؤدي إلى التميز الجوهري بين الرسم والنحت، وهو ما اتهم لسنغ بالإخفاق في التوصل إليه. يكتب هردر أن الجمال يجتذب العين، ولكنه حين يفعل ذلك يظل سطحيّاً، بل وحتى مجرد خيالٍ:

وهذا يتوافق مع جذره اللغوي، فالحدس [١] والظهور [٢] والجميل [٣] والجمال [٤] جميعها على علاقةِ قرابةٍ لغويةٍ وطيدةٍ: وهنا إذا ما انتبهنا بالقدر الكافي إلى تطبيقٍ محدد لهذه الكلمات، فإن الجمال في شكله الأصيل للغاية يوجد في كل شيءٍ يمثل نفسه على نحوٍ باعثٍ على اللذة أمام العين.

ثم تابع قائلاً:

ووفقاً لهذا المعنى الأول، فإن مفهوم الجمال «ظاهرةٌ»، وبذلك ينبغي التعامل معه على أنّه وهمٌ موافقٌ، أو خيالٌ جالبٌ للسعادة. فهو في أنسب أشكاله مفهومٌ للأسطح، بما أننا ندرك كما ينبغي الجسدي، والمتناسق الأركان، وما يسعدنا سطحيّاً فقط من خلال ملئه، ويمكننا من خلال البصر أن نرى السطوحَ فقط، والأشكالَ فقط، والألوانَ فقط، لكن لا على البداهة، المساحاتِ الماديةَ والزوايَا والأشكالَ.

وهنا يُصرّ هردر على أن الجمال المدرَك للبصر ينبع فقط من أكثر مزايا الأشياء سطحيّةً، لا من كامل حقيقتها، وأنّ الإحساس فقط (وما يعنيه هنا هو حاسّة اللمس) هو ما يمكنه وضعنا في اتّصالٍ مباشرٍ مع الحقيقة، أو مع الحقيقة الأعمق للحقيقة المادية. ويتوسع في هذه المقارنة في مقالته عن النحت فيقول:

الحقيقة الحية والمتجسدة للمساحات الثلاثية الأبعاد للزوايا والأشكال والأحجام ليست شيئاً يمكننا تعلُّمه من خلال البصر. ويَصدُق هذا بشكلٍ أكبرَ على جوهر النحت، حيثُ الصورةُ الجميلةُ والشّكلُ الجميلُ. فليس هذا الأمر مسألةَ لونٍ، أو تلاعبٍ بالتناسب أو التناظر، أو بالنور والظلال، بل بحقيقةٍ حاضرةٍ ماديّاً وملموسةٍ... دعونا نفكّرْ في عاشق الفن المستغرق في مشاهدة تمثال منحوتٍ يدور حوله دون كللٍ، فما مقدار رغبته في تحويل مشاهدته إلى اللمس، وتحويل «الرؤية» إلى شكلٍ من أشكال «اللمس» الذي يتحسس في الظلمات؟... فمن خلال روحه يسعى إلى التمسك بالصورة التي نشأت عن ذراع الفنان وروحه. والآن أصبح يمتلكها! لقد نجحت الخدعة: فالنحت حيٌّ والروح تشعر بحياته. وروحه تخاطبه، لا من حيث إنّها ترى، بل من حيث إنّها تلمس، من حيث إنها تشعر.

---

1. schauen
2. Schein
3. Schön
4. Schönheit

ولذلك وضع هيرد اسم النحات بغماليون كعنوانٍ فرعيٍّ لمقالته، وهو النحات الذي عشق تمثالاً نحته لفتاةٍ شابةٍ وعبرّ عن أمنيته بأن تصبح حية ترزق.

بنى **هردر** تركيزه على حاسة اللمس وموقعها المحوري في تجربة النحت على تفسيره الخاص لجدلٍ كبيرٍ نشأ في القرن الثامن عشر بشأن العلاقة بين البصر واللمس. في هذا الجدل قال كل من جون لوك وجورج بيركلي ودينيس ديدرو بأننا لا نربط فطريّاً بين ما توصله إلينا كلٌّ من الحاستين، ولكن علينا أن نتعلّم من خلال التجربة أنّ الشيء الذي يبدو على نحوٍ معينٍ فإنّ لمسَنا يُحسّ به على نحوٍ معيَّنٍ، والعكس بالعكس. إلاّ أنّ هردر خطا خطوةً أخرَى بالجدل إذْ قال أن اللمس هو ما يكشف لنا الشكل الحقيقي للأشياء، أما البصر ففقط يكشف لنا أو حتّى يتلاعب لنا بمظاهرها السطحيّة. وهكذا، ومع أن البصر يبدو أول الأمر كالوسيلة النموذجية للمعرفة، إلا أن هيرد يخلص آخر الأمر إلى أن «**الرسم لا يوجد فيه إلا خداعٌ جميلٌ**».

تظهر هذه المقاطع من كتاب النحت لهردر ما يرى أنّه موضع الأهمية في إدراك الشكل الحقيقي للأشياء من خلال وسيلة النحت الملموسة: فهي توصل إلينا الشعور بالحياة في النحت وبدورها تستثير فينا الشعور بأننا حقّاً أحياء. وفي حالة النحت، يمكن لكلٍّ من الفنان والجمهور أن يحسوا بمشاعر الحياة وأهوائها التي جعلت بغماليون يتمنّى أن تدبّ الحياة في تمثاله الجميل. وهذا المنظور لقوة الفن هو ما يجده هردر مفقوداً في ريدل وربما حتّى في لسنغ نفسه.

تمهد الانتقادات الموجهة إلى لسنغ وريدل هذه اعتراضات هردر على كانط: فسوف يعترض على مقاربة كانط التجريدية إلى الجمال، وإخفاق الأخير في التركيز الكافي على دور الحواسّ والفرق بينها في أثناء تناوله للتجربة الجمالية وتصنيفه للفنون، وقصوره في تمييز أهمية الحقيقة من عدة نواحٍ في تجربتنا للفن،... فيما ارتأى أنّه تركيز كانط غير الكافي على الطريقة التي تجعلنا بها التجربة الجمالية نشعر بكوننا أحياء.

لكن ما لم يرد في جماليات هردر النقدية المبكرة هو الاعتراض على علم جمال اللعب، ويعود ذلك لسببٍ بسيطٍ هو أن كانط لم يكن قد أبرز أهمية ذلك الجانب في علم الجمال

الألماني بعد. وحين نتناول الآن نقد هردر لكانط في «مولد الجمال»، علينا أن نضيف هذا الاعتراض إلى قائمة التهم التي وجهها إليه.

انتقادات هردر لكانط في «مولد الجمال»

«مولد الجمال» هو عملٌ رد فيه هردر على كتاب كانط «*نقد ملكة الحكم*». وأكثرَ تحديداً على النصف الأول منه المسمى:

«**مقدر ملكة الحكم الجمالي**».

يتبع عمل هردر، ولكن دون التزامٍ صارمٍ، البنية التي اتبعها كانط في عمله، ولكن مع استطراداتٍ كثيرةٍ وبعض الحوارات والبيانات لمواقف هردر نفسه. وكما هي الحال في رد هردر على لسنغ في «بساتين النقد»، فقد كان عمل هردر أطول من العمل الذي استهدفه بحيث لا يمكننا استيفاء كل مواضيعه هنا. وعلى النحو الذي مهدت له أعمال هردر المبكرة، يهاجم هردر في عمله هذا نهج كانط وإهماله للأدوار الفعلية للحواس في مجالٍ يفترض أن يكون، وكما عرفه باوْمغارتن، يركّز على هذه الحواسّ. وبتعبيرٍ عن النزعة الطبيعية السارية في جميع أعمال هردر، هاجم دعوات كانط لما يتجاوز الحواس في تفسيره للتجارب الجمالية، ولا سيما تجربة السّمّو. ولكن أشد اعتراضاته كانت على إصرار كانط على عدم تحيز الحكم الجمالي واستثنائه لدور المفاهيم المحددة في اللعب الحر للقوى الذهنية في التجربة الجمالية، والتي يرى هردر أنها تستبعد أيَّ دورٍ لمعرفة الحقيقة في التجربة الجمالية.

وبعد تعليقٍ موجَزٍ على هجوم هردر على نهج كانط، سأناقش نقده لعدم التحيز وعدم التصور في الحكم الجمالي ببعض التفصيل، ومن بعدها أُبدي ملاحظاتٍ بشأن نقده لغير الحسي والمتعالي بدلاً من السمة الظهورية في جماليات كانط بعض الشيء.

يقدّم هردر كتاب «*مولد الجمال*» بهجومٍ على ما أسماه «بـالإنفلونزا المتعالية» وعدواها التي سرت في المفكرين الشباب، حيث لم يفكر في هذا الصدد بكانط وحده بل شمل فيخته وشيلنغ في يينا القريبة للغاية من فايمار، حيث كان يقطن هردر نفسه. فيلوم هردر

كانط على فتح باب «عالمٍ من المفاهيم الخيالية والتكهنات العمياء والتوهمات والكلمات الفارغة، وما يسمى بالأفكار والتصورات المتعالية»، والتي اعتبرها فلسفةً مصطنعةً تهمل الكلام البشري الحقيقي، وبذلك تضرب صفحاً عن البنية الحقيقية للفكر الإنساني، حيث يرى هردر في أعماقه أنّ «لغة البشر تحمل أشكالاً من الفكر فيها؛ فنحن نفكر، وعلى نحوٍ تجريديٍّ في بعض الأحيان، فقط ضمن اللغة ومعها».

وبرأي هردر أن:

علينا وبدون جميع أشكال الذوق المتعالي الذي يكمن مبدأه في الجانب الما فوق الحسي من الإنسانية ضمن اللاوعي المطلق، نتعلم كيفية معرفة قوانين الطبيعة وتمثلاتها، وعدم استخدام لا فن الجميل ولا علمه للعبةٍ أو لعبادة أصنام، ولكن بجديةٍ مستمتعةٍ لتهذيب الإنسانية.

من بداية عمله، رفض هردر الطريقة المتعالية في علم الجمال وأظهر خصومته لأيٍّ اختزالٍ للتجربة الجمالية في ضربٍ من اللعب بدلاً من تجربةٍ جدّيّةٍ للحقيقة هي في غاية الأهمية لإنماء الإنسان.

أما في لبّ نصه، فقد ظل رفض هردر للجماليات المتعالية تحت سطح اعتراضاته على مختلف مزاعم كانط، ولكنه يظهر دون لبسٍ في مكانٍ واحدٍ عند نهاية الجزء الأول من «**مولد الجمال**»، والذي يتناول «**الموافق والجميل**».

في هذا الجزء يلخص هردر فكرته هذه من خلال تبيان «تحليل الجميل» الذي أجراه كانط وعلى شكل ١٣ فرضيةٍ، ومن ثم مساءلة كلٍّ واحدةٍ منها. في آخر هذه الفرضيات، لخص هردر رأي كانط في المقولة التالية:

قوة الحكم التي يتمتع بها الذوق تتألف من أحكامٍ، وتستقر على المنطق العام، وتعمل ضمن الصلاحية الشاملة نحو التواصل الشامل، وإلا، فهو لعبٌ حرٌّ ضمن قوى الروح الإنسانية.

في هذه الخلاصة التي يفترض أنْ تجسّد صوت كانط، يَرُدّ هردر بصوته هو قائلاً:

إن هذه نظريةٌ فارغةٌ وخاويةٌ وخبيثةٌ تظهر من الضرورة، ونقدٌ دون أيِّ نقدٍ، ولا تنشأ عن أيِّ دراسةٍ جديّةٍ للجميل سواءً أكان في الأشياء أم في العواطف، ولذلك لا تحتاج إلى

أيِّ دليل. فقد برزت عن السابق للتجربة ومما يُفترض أن يكون بقعةً خاويةً، فهي لعبةٌ تقوم على طرافةٍ وحدةٍ ذاتِ هدفٍ لا هدفَ له.

حين يقول هردر أن نظرية كانط نشأت عن السابق للتجربة ومن الضرورة لتملأ «**بقعةً يُفترض أنها فارغةٌ**»، فإنه يشير إلى اقتراح كانط في مقدمة نقده الثالث: طالما يوجد في الإنسان مبادئُ تسبق التجربة للفهم والعقل العملي، فلا بد أن يكون ثمة واحدةٌ للحكم هي كذلك ثالث قوى الإدراك العليا أيضاً.

يفترض هردر أن كانط قرر مسبقاً وبدون أيّ دراسةٍ للأشياء والتجارب الجمالية (وهما ما يستلزمه أيّ تعريفٍ لعلم الجمال بحسب نقد هردر السابق لريدل) أنّه ثم أساسٌ سابقٌ للتجربة لعلم الجمال، وأنه يقع في اللعب الحر للقوى الذهنية التي يشترك فيها جميع البشر ولذلك تقدم أحكاماً كليةً الصحةِ للجمال أو في أحكامٍ أخرى على الذوق. ويحتقر هردر هنا نظرية كانط في اللعب الحر قائلاً بأنها هي نفسها مجرد لعبٍ على الطرافة، ويسخر من زعم كانط بأن اللعب الحر هادفٌ ولكن دون هدفٍ محدَّدٍ من خلال الاقتراح بأنه لا هدفَ له بما أنّه هادفٌ.

لا شك أنّه من عدم الإنصاف اتهام هردر لكانط بأنه توصّل إلى نظريته على نحوٍ سابقٍ تماماً للتجربة، فلغة كانط في مقدمته تشير بدلاً من ذلك إلى أنّه فقط يتساءل إن كان ثمة مبدأٌ سابقٌ للتجربة للحكم الجمالي يماثل مبادئ الفهم السابقة للتجربة في الفهم والعقل، فيقول:

لدى المرء سببٌ للافتراض، ومن خلال التناظر، أن قوة الحكم ينبغي أيضاً أن تتضمن في نفسها ما هو سابقٌ للتجربة، إن لم يكن تشريعها الخاص، وكذلك مبدءاً خاصّاً بها للسعي إلى القوانين، وأنه سيتناول هذا السؤال في أعماله اللاحقة.

ولكن محاولات كانط اللاحقة للإجابة عن هذا السؤال تجعل من المنصف من جانب هردر أن يزعم أن كانط تابعٌ دون أيِّ نقدٍ مفصَّلٍ لأعمالٍ فنيةٍ محدّدةٍ ولتجاربنا مع تلك الأعمال، ومع أنّه يمكن القول بأن هذا العمل ينتمي إلى مجالِ ناقدٍ فنيٍّ مثل لسنغ أو حتّى هردر نفسه، لا إلى عمل فيلسوفٍ ككانط. وأقل وضوحاً كون كانط يتابع أيضاً دون أيِّ نظرٍ

دقيقٍ في مشاعرنا أثناء التجربة الجمالية، ولكن لعل هذا يكون جواباً منصفاً لاستعراض كانط لنظريته الجمالية في شكل تحليلٍ لمنطق أحكام الذوق بدلاً من وصفٍ دقيقٍ للمشاعر، أو التجارب التي ينبغي أن تقوم تلك التجارب عليها.

وبعد الاعتراض على طريقة كانط في علم الجمال، المفترض أنها قائمةٌ على ما يسبق التجربة، يعترض هردر أيضاً على محاولات كانط لقراءة الأهمية المتعالية بدلاً من المتجلية للتجربة الجمالية. وهذا الاعتراض محوريٌّ في نقد هردر لروايات كانط عن السامي والجميل كرمزٍ للحسن أخلاقيّاً. يكتب هردر عن السامي ما يلي:

كون هذا المنظور، أو هذا الشعور، لا يقع في الشيء ذاته بل في المشاهد ذي المشاعر... فلا أحد شك في ذلك منذ بداية العالم، ولكن كون الشعور بالسامي ذي طبيعةٍ تتعالى عن الحس، وأنه يقوم على عقلٍ متعالٍ عن الحس يسعى إلى الكلية المطلقة، فمن لا تقول له مشاعره شيئاً مغايراً لهذا؟ فقط خيالٌ لا حدَّ له يخطو إلى اللامتناهي، وعقلٌ فقط مقياسه يحلم بالكلية المطلقة.

ركّز هردر في تحليله لتجربة السامي على أنّ ما هو محوريٌّ فيها ليس هو الجهد الذي لا يمكن استكماله لفهم شيءٍ يتجاوز حدود خيال الإنسان وعقله، بل أثرٌ لمشاعرنا الخاصة بالإعجاب بشيءٍ أعلى منِّي وأعظم:

«**الشعور بالسامي**» هو «**تعالٍ**».

فهو «يعلو بنا إلى الشيء السامي، نصبح معه أعلى وأكثرَ إحاطةً وأوسعَ. ليس هذا الشعور مجرّدّ شدٍّ عضليٍّ، بل هو انشراحٌ في صدورنا وتعالٍ في كينونتنا».

ويضع هردر أهمية تجربة السامي في مشاعر التمكين التي تمنحنا إيّاها، لا في أيِّ تنويهٍ بعالَم متعالٍ عن الحسّ قد نعتقد أنّها تفتحه أمامنا.

الجميل بما هو رمزٌ للحسن الأخلاقي

وهناك حِدّةٌ مماثلةٌ في نقده لبيان كانط لسبب كون الجميل رمزاً للحسن أخلاقيّاً، فيفسّر هردر كانط ليقول أنّ الجميل رمزٌ لأن تجربيتنا له «تتعلق بشيءٍ في الذات نفسها وخارجها،

ليس هو الطبيعية ولا هو الحريّة، ولكن يرتبط بأصل ذلك الأخير، أيْ ما فوق المحسوس، الذي تتوحد فيه الملكة النظريّة مع العملية على نحوٍ شائعٍ ومجهولٍ».

ويجيب على ذلك قائلاً:

إن التناسب بين الأشياء مع قوانا، وتناغم قوانا مع الأشياء لا يعود بنا إلى ما هو أبعدَ، ولكن يُبقينا برسوخٍ ضمن حدود الطبيعة، وأين الجانب الأخلاقيّ من هذا الشعور المتعجرف المتعالي عن الحس؟ أيْ، ضمن تفسير كانط «المتعجرف المتعالي عن الحس» للأهمية الأخلاقيّة للشعور الجمالي؟ وفي نهاية الفقرة، لا يقدر هردر عن الامتناع عن تكرار منظوره الكامن بأنّ نظرية كانط عن «حكمٍ قائمٍ على الفهم وخالٍ عن التصورات ولكن شاملٍ في صحته، يقوم على لعبٍ لا غايةَ له للخيال والتواصل»، إنما هي «قبر جميع أنواع المعرفة والنقد والمشاعر الحقيقية».

وهنا سأقول فقط أن نقد هردر لمقدمة كانط بشأن المتعالي عن الحس في تفسيره للأهمية الأخلاقيّة للتجارب المتعلقة بالسامي والجميل لا يمكن تقييمها بمعزلٍ عن نقده العام لفلسفة كانط الأخلاقيّة التي يُذيعها في «مولد الجمال». ومن المؤكّد أنّ كانط ظنّ أنّه، في سرده لتجارب السامي والجميل كرمز للخير الأخلاقيّ، قد نجح في وصف تجاربَ، سيكون لها أثرٌ إيجابيٌّ، متساميةٌ، لا مشددةٌ ومقيدةٌ، للتطور النفسي والأخلاقي، لأنّه ظن أنّه سترتقي بنا إلى معرفةٍ تمتعنا بعقلٍ نظريٍّ تتجاوز طموحاته حدود مخيلتنا المرتكزة على الحس، وعقلٍ عمليٍّ قادرٍ على صياغة قانونٍ أخلاقيٍّ بكامل طهره ونقائه، وأنّ حرية العالم النوميني[1] ستتيح لنا العمل بحسب ذلك القانون الأخلاقيّ بغض النظر عما يشير إليه تاريخنا الماضي.

ولكنّ اعتراضَ هردر لم يكن في الحقيقة على ما قاله كانط بشأن التأثير النفسي للتمثيل الجمالي لعناصر نظريته الأخلاقية، بل على النظريّة الأخلاقيّة نفسها. ولن أحاول أبداً البتّ في هذا الجدل هنا، ولكن أكتفي بالملاحظة بأن هردر نفسه وفي سرده لتجربة السامي يشير إلى أن ملاحظة شيءٍ متعالٍ موضوعيّاً يترك علينا أثراً يسمو بنا شخصيّاً، ولذلك فثمة توازٍ بين بنية موضوع التجربة والأثر العاطفي للتجربة نفسها. وهذه ركيزةٌ أساسيةٌ لنظرية هردر

---

1. Noumenal

في التجربة الجمالية كتجربةٍ للسعادة تنبع من إدراكنا للنظام الحقيقي للطبيعة، وهذا عكس نظرية كانط بشأن عدم تحيز التجربة الجمالية.

ولكن، وقبل أن أتناول هذا الموضوع الواقع الذي يشكل لبّ استجابة هردر لكانط، أودّ أن أتطرق إلى كون اعتراض هردر على كانط لا يعطي الانتباه الكافي للدور الملموس الذي تلعبه الحواس في التجربة الجمالية. وكما ذكرنا من قبل، فتهمة عدم التنبه لخصوصية الحواس من ركائز أعمال هردر المبكرة في علم الجمال، بدءاً من نقده لليسنغ حيث تجلى لاحقاً وبطرائق مختلفة في نقده لكانط. ومن النقاط التي يظهر فيها بجلاءٍ هو اعتراضه على نهج كانط في تصنيف الفنون الجميلة، وهو نهجٌ يرتكز على القدرات المتباينة لمختلف وسائل المعاني والأصوات والعلامات، والتي يزعم هردر أنها «تعود بنا إلى الفوضى القديمة». ويرتكز تقسيم كانط الأساسي على التمييز بين الفنون المحكية والفنون التشكيلية أو البصرية، فيقول أن ما قاله كانط عن «ما يسمى بالفنون المحكية يقوم على التلاعب بالكلمات، والتي يحولهما كليْهما إلى اللعب؛ أما بالنسبة إلى ما قيل عن الفنون التشكيلية وكذلك الفنون التي تؤثر على العاطفة فلم يقل أيّ شيءٍ ييسّر معرفة جوهر أيٍّ منهما أو كليهما». وعلى العكس من ذلك، يقول هردر أنّ أيَّ تقسيم للفنون، وكذلك أيَّ سردٍ للطريقة التي ينبغي فيها تهذيب تلك الفنون لتساهم في تهذيبنا ونموّنا، عليه أن يأخذ بالحسبان خصوصية كلِّ حاسّةٍ من حواسّنا.

إن حواسّ الإنسان النبيلة، العين والأذن واليد واللسان، تحتاج إلى التهذيب، وينبغي تسمية العلوم والفنون التي تضطلع بذلك: فنوناً وعلوماً «جميلة». ما يعطي العين مقياسها اللائق، والحكم المناسب والسريع بشأن الأشكال الصحيحة والجميلة، ويشكل العين من خلال اليد، واليد من خلال العين، ما يجعل الأذن تؤلّف السمع مع الفهم ليس مجرد طبقات الصوت بل كذلك الأفكار المدرجة في خطاب الإنسان؛ وما يجعل اللسان يعبر عن هذه الأفكار كما تتطلبه طبيعتها والغاية المنشودة منها، كل ذلك فنون جميلة تهذب الإنسان.

بالنسبة إلى هردر، أيُّ تصنيفٍ للفنون، وكذلك أيُّ نظريّةٍ بشأن التعليم الجمالي وإسهامه في التعليم العامّ ينبغي أن يتأسّس على فهمٍ راسخٍ لأوجّهُ التباين والتشابه بين البصر والسمع واللمس والخطاب والغناء (الذي اعتبره أيضاً من فنون اللّسان). ومن وجهة نظره، فما ثمة تناولٌ لهذا الفهم عند كانط، وليس من المبالغة القولُ بأنّه حتّى نظريةُ علم الجمال عند شيلر قاصرةٌ في هذا الصدد أيضاً. فمع أن هردر لم يتطرق إلى ذكر شيلر بالاسم في أيّ موضعٍ من «مولد الجمال»، إلا أنّه بدأ عمله بالشكوى من تأثير نقد كانط الثالث على أتباعه، ويمكننا الافتراض بأنّه أدرج شيلر من بين هؤلاء، بل في مقدمتهم، إلاّ أنّ هردر كان عليه الحفاظ على علاقةٍ وديّةٍ مع شيلر الذي كان يقطن في فايمار في ذلك الوقت، ولذلك ربما أعفى عن ذكره لهذا السبب.

نقد الحكم الجمالي

ويمكننا تناول هذا الموضوع على نحوٍ أوسعَ من هذا، ولكن أريد الآن الانتقال إلى الموضوعين الرئيسيين في نقد هردر بشأن نظرية كانط في عدم تحيّز الحكم الجمالي، ومفهوم لعب الخيال الذي لا غاية له والفهم كأساس لذلك الحكم. وحيث يقدم كانط عدم التحيز «**كاللحظة**» الأولى لحكم الذوق، ونظريته في اللعب الحر في اللحظتين الثانية والثالثة، وحيث يتتبع هردر ترتيب كانط في هذا المجال، سأناقش بدوري هجوم هردر على عدم التحيز أولاً، ومن ثم هجومه على اللعب الحر ثانياً.

في الواقع، بدأ هردر بإثارة الشكوك بشأن عدم التحيز كشرطٍ جماليٍّ أساسيٍّ في رده على ريدل في البستان الرابع، حيث رفض تعريف ريدل القائل بأن «**الجميل هو ما يثير اللذة دون غايةٍ متحيِّزة ذاتِ مصلحةٍ، يمكنه إسعادنا حتّى لو لم نمتلكه**».

ولكن، وفي ذلك الوقت، بدا وكأن اعتراض هردر ينحصر في كون مفهوم عدم التحيز غيرَ «أصيلٍ»، أيْ أن عدم التحيز في حد ذاته لا يمكنه تفسير اللذة التي نشعر بها أمام الجميل، وبالتالي يمكنها في أحسن الأحوال أن تكون نتيجةً لتفسيرٍ أعمقَ وأكثرَ أساسيّةً للجمال. لكنه، وفي «مولد الجمال»، يقول وعلى نحوٍ أوسعَ بكثيرٍ أن لذَّتنا بالجمال ليست

غيرَ متحيِّزة، ولكنها ترتبط أشد الارتباط باهتمامنا بالحياة نفسها. ويتخلص إلى ذلك من خلال رفض تمييز كانط الجامد بين الموافق والجميل والخير، قائلاً بأن تلك الأفكار جميعها مترابطةٌ على نحوٍ وطيدٍ وتعكس اهتمامنا المتجذر بالتمتع بحياةٍ متناغمةٍ حسنةِ المبنى.

كانت أوّلُ خطوةٍ في حجة هردر هي رفض التماثل بين الموافق والرضا الحسي، قائلاً بأنها تقوم على فهمٍ ضيّقٍ. بالنسبة إلى هردر، الموافق والملائم هو «ما يوسع وجودنا، ويجعلنا أحراراً، ونجعلنا نفرح. فشعراء الجن، ورسامو النعيم، ماذا لديهم ليقدموه لنا؟ النسمات الملائمة تناغي المباركين، ووجودهم الممتد الخالي من الأمراض والتوتر يجعلهم يعيشون ويتحركون بفرحٍ وحريةٍ».

وكذلك، وبصيغةٍ بديلةٍ:

الملائم لا يرضي فقط، بل ما يلائم أعماقي هو ما يمكن ويعزز وجودي، ما يلائم أعماقي هو وجودي نفسه الذي تشعر به حياتي.

فالملائم هو ما يحرِّرني ويمنحني القوة ويعطيني الشعور بالحرية والقوة، أي ليس مجرد الشعور بالحياة، بل العيش بحرية وقوة. وينبع هذا الشعور من استغراق أيٍّ من حواسِّي أو استغراق حواسِّي كلها:

ما يحفظ ويرقي ويوسع شعوري بوجودي، أو باختصارٍ: ما يتناغم مع هذا الشعور، فكلٌّ واحدةٍ من حواسِّي تقبله بسعادة.

من الجدير بالذكر أن هردر استخدم فعلاً هنا بلغته الألمانية يوحد بين «**الملائم**» و «**المقبول**» في اشتقاقه اللغوي، ثم تابع قائلاً: «**وتستحوذ على ذلك الشيء لنفسها، وتجده ملائماً**».

وعلاوةً على ذلك، فما يعطينا هذه المشاعر كلِّيٌّ في بعثه على اللذة، لأن «**السعادة والرفاه والصحة**» إنما هي «مبدأُ ومنتهَى كلِّ شيءٍ حيٍّ... فنحن جميعنا نرغب في السعادة، وما يدفع بهذه السعادة على أيِّ شكلٍ كان هو ملائمٌ».

ومع هذا التصور الواسع للملائم، يسهل على هردر القول بأن الجميل لا يمكن فصله فصلاً جامداً عنه، بل ينبغي أن يندرج كإحدى جزئياته، أيْ ما يعطينا شعوراً ملائماً من

السعادة من خلال «الحواس النبيلة» من خلال الأشكال والألوان وطبقات الصوت وإعادة إبداع جميع هذه الأشياء من خلال العلامات المصطنعة التي تستخدمها اللغة الأدبية. ومع أنّ ثمة سياقاتٍ محدَّدةً يمكننا من خلالها توصيف الخير بأنّه غيرُ ملائمٍ، أو حتّى الجميل بأنه غيرُ ملائمٍ، ولكن هذا هو الاستثناء لا القاعدة:

لا يشك أحدٌ في أنّ مفاهيمَ مختلفةً يشار إليها في اللغة بكلماتٍ مثل «**الملائم والجميل والخير**».

فيمكن لدواءٍ غيرِ ملائمٍ أن يكون خيراً للغاية، بينما لا يمكن لأجمل عصاً أن تلائم فتىً عنيداً. وكون ما يبدو لنا جميلاً ليس بالضرورة خيراً يدل عليه القصة المؤسفة لشجرة المعرفة في تاريخ البشرية. ولكن وبما أن طبيعتنا وفي جميع مفاهيمها إنما هي طبيعةٌ واحدةٌ، تفكر وتستوعب، وتشعر وتريد وترغب، فهذه المفاهيم كلها لا بُدَّ وأن تستشرف على بعضها بعضاً، فكيف يحدث ذلك؟ كيف يمكننا فصلها أو وصلها؟ هذا هو السؤال. ومجرد المقارنات لا تحل هذه الأحجية، وأقل من ذلك قدرة الحدود اللفظية المحضة. فالموافقة الباردة مثلاً ليست كافيةً للجمال الحقيقي، ومجرد التقدير والاحترام غير كافيين للخير الحقيقي. وهذا أيضاً سيرغب فيه، الجميل أيضاً معرفاً ومحبوباً؛ والملائم أخيراً أو المقبول، الجالب للذة والفرح والرضا والبركة يقع في أصل هذه الأشياء كلها. إن منتهى وجودنا هو السّعادة؛ وكيفية حدوثها ومدى محدوديتها وكيف تخضع مختلف فروعها لبعضها الآخر؛ فهذه هي المهمة الحقيقية، سواء أكانت أصعبَ أم أسهلَ وبحسب كيفية مقاربة المرء لها، في النظريّة كما في التطبيق.

وبينما ينبغي التمييز، كما في تصور كانط، بين الملائم والجميل والخير على أنها، في حقيقتها، ثلاث «علاقاتٍ مختلفةٍ من التمثّلات أمام الشعور باللذة أو عدم اللذة»، فإن هذا فقط في سياقاتٍ محددةٍ، ولكنها وفي حقيقتها كلَّها تجلياتٌ للذة واحدة في حياةٍ حرّةٍ وسليمةٍ. ووفقاً لهذا الافتراض، فلا يصعب على هردر القول بأن لذتنا بالجمال أبعد ما تكون عن عدم التحيز، بل هي بالضرورة تهمنا إلى أقصى حدٍّ:

ولكن الجمال يتضمن الاهتمام، بل وكلُّ شيءٍ خيرٍ يتضمن الاهتمام من خلاله فقط. فما الذي تعنيه الكلمة؟ الاهتمام هنا هو اهتمامي أنا، ما يهمني. إذا كان شيءٌ ما لا يهمني، كيف يمكنني أن أجد أيَّ رضاً فيه؟ فحتى يسعدني الشيء، على الشاعر أو الفنان أو حتّى الطبيعة نفسها أن تكون مهمةً بالنسبة إلي، وإلا لمرّ علينا كل ما يقدمونه كمهرجانٍ في غير موسمه، أو كقشورٍ فارغةٍ.

الاهتمام هو روح الجمال من حيث هو خيرٌ وحقيقيٌّ. إذا ما أخذنا منه ذلك الذي يجذبنا ويشدنا، أو ما يوصله إلينا، فما علاقتنا به آنذاك؟ أعط قصة الإوزة الأم الاهتمام الكافي، وستبعث فيك لذةً أكثرَ من أيِّ ملحمةٍ بطوليّةٍ مملّةٍ.

الاهتمام بالجميل؛ فهل ثمة اهتمامٌ أكثرُ نقاءً؟ وعلى العكس من ذلك، فما هو الاهتمام البارد بالنفس، والخيلاء الفلسفية، وحب الذات المتعجرف؟

لذلك لن يكون هناك أمرٌ جميلٌ في الطبيعة أو الفن إذا لم إذا لم يكن موضع اهتمامٍ ورغبةٍ لدينا.

في هذه الفقرات، وبينما يقول هردر أن الجميل لا بد وأن يمثل أهميةً بالنسبة إلينا، يصر أيضاً على أن الجميل لا يجتذب المصلحة الشخصية ولا حب الذات؛ اللذة والاهتمام المرتبطان بالجميل حقاً وكذلك بالملائم والخير كلّيّان، لا شخصيّان ولا استثنائيّان. ويمكننا القول بأن هذا كل ما عناه شافتسبيري حين قدم مفهوم عدم التحيز إلى الخطابيات الأخلاقيّة والجمالية الحديثة، فبالنسبة إليه كل ما هو عكس غير المتحيز هو النفعي، ما يريده الإنسان أو يفعله بدافع المردود الشخصي؛ ويمكننا القول أيضاً أن هذا كل ما عناه ريدل حين قال أنّ الجميل هو ما يجلب لنا السعادة «**دون أن نمتلكه**».

ولكن لن يكون من المنطقي الزعم بأن ما عناه كانط، حين قال أن اللذة بالجمال غيرُ متحيزةٍ، هو أنّه ينبغي أن يسعد الجميع بغض النظر عن الامتلاك الشخصي للشيء الجميل أو استخدامه أو استهلاكه، فهو يبدو مصمّماً بكل تأكيد على أن مصدر لذتنا بالجميل لا علاقة له بمصادر لذتنا بالملائم والخير، وبذلك يفتح الباب أمام نقد هردر المستند إلى أن لذتنا بالملائم والجميل والخير تتجذر في آخر المطاف بلذتنا في شعورنا بحياةٍ حرّةٍ

وسليمةٍ. وقبل أن نفكر في ما إن كانت المسافة بين كانط وهردر كبيرة بالقدر التي يظنها هذا الأخير، دعونا نفكر في اعتراضه على نظرية كانط بأن تجربة الجمال إنما هي تجربةٌ للعبٍ حرٍّ وخالٍ عن التصورات لقوتيَ الخيال والفهم في أذهاننا.

كما ذكرنا من قبل، فمعارضة هردر لفكرة كانط المحورية بشأن اللعب الحر لقوانا الإدراكية ظاهرٌ منذ بداية «مولد الجمال»، ففي المقدمة كتب هردر بمرارةٍ:

أليس من المأساوي أنّ ما سُمي «بالفلسفة الممكنة الوحيدة» عليها أن تنتهي بسلب جميع المفاهيم من مشاعرنا، ومن أحكامنا للذوق جميع الأصول الغائية، وتحول هذه الفنون إلى لعبِ مُمِلٍّ، قصيرٍ أو طويلٍ، يشبه لعب القرود، بحيث تتحول إلى حكمٍ شاملٍ وكليٍّ على الجميع بسجنها الديكتاتوري دون أيِّ معطياتٍ أو أسبابٍ؟ بهذا يصل النقد والفلسفة إلى نهايتيهما!

وفي لب النص، يناقش هردر المسألة عموماً بأن جميع الاستجابات للأشياء والمشاعر والعواطف وكذلك الحكم، يرافقها مفهومٌ للشيء، وعلى نحوِ أكثرَ تحديداً فإن لذتنا بالأشياء الجميلة هي دائماً لذةٌ بتمييزٍ حسيٍّ أو شعوريٍّ لمطابقتها لبيئتها سواءً أكانت طبيعيةً أم صناعيةً، وهو مستحيلٌ دون تطبيق مفهومٍ للشيء. ويشن هردر هجومه العام فوراً بعد نقده للحظة كانط الأولى، قائلاً أن لحظة كانط الثانية هي أن «الجميل يبعث على اللذة دون تصوّرٍ»، بينما تتحدث الثالثة عن «شكل من الغائية دون تمثيلٍ لنهايتها». ولكن، وبمنظور هردر، «**إن كون الشيء يبعث على اللذة دون تصوّرٍ، وإنّه حتّى يبعث على اللذة على نحوٍ كليٍّ شموليٍّ، هو بعكس الطبيعة والتجربة**».

ثم يتوسع في نقطته هذه بقوله:

إن ما يتم الشعور به لا بُدَّ وأن يكون شيئاً ما، أيْ شيئاً ذا ماهية يظهر نفسه لنا، وبذلك فثمة شيءٌ حقيقيٌّ في أصل كلِّ شيءٍ ملائم أو غيرِ ملائم لناً. فالشعورُ دون موضوعٍ ودون مفهومٍ أو تصوّرٍ مناقضٌ لطبيعة الإنسان، ولذلك فهو مستحيلٌ.

وبالاعتماد على طريقة تناوُلنا لهذا الزعم، لربما لا يكون هردر بطبيعة الحال يقول شيئاً قد لا يتفق معه كانط: فكانط هو أكثر من توسع في القول بأن تجربة جميع الأشياء لا بُدَّ أن تستلزم إدراكاً للمفهوم علاوة على حدس تجريبيٍّ لذلك الشيء، وبِغَضِّ النظر عما هو ذلك

الشعور. ولكنه قال أننا يمكننا أن نلتذّ بشيءٍ ما دون اعتبار المفاهيم التي تنطبق عليه، وبالتالي نحكم عليه بأنه جميلٌ. وهردر يَردّ هذا الزعم تحديداً، فعلى أيِّ أساسٍ يفعل ذلك؟

يفعل هردر ذلك من خلال حجةٍ أكثرَ تحديداً هي أن لذتنا بالجمال هي في الواقع لذةٌ بما تدركه حواسُّنا ومشاعرنا أو ما نميزه في ملائمة شيءٍ ما ضمن بيئته، وأساس لذةٍ كهذه لا يمكن الشعور به دون تمييز تطبيقه في مفهومٍ ذي علاقةٍ بموضوعه. ويؤيد هردر حجته هذه من خلال سلسلةٍ من الحالات هي بالضبط ما يتهم كانط بإهمالها. فأولاً يتناول الأشكال ثم الألوان ثم الطبقات الصوتية، ومن بعد ذلك سلسلة من الأشياء الطبيعية التي تتراوح بين الحجارة التي لا حياة فيها منتقلاً إلى الأحياء كالزهور وحتى البشر أنفسهم. وفي جميع هذه الحالات يقول أننا نتفاعل مع تمييزنا لصفات الشيء وعلاقته مع بيئته والتي يتوسطها بالضرورة تطبيق مفهومٍ عليه. فمثلاً، كما يقول هردر، فإن لذةَ الطفل من رؤية حصًى ملونةٍ ولذةَ عالمٍ متخصِّصٍ بالمعادن وبالحجر نفسه لا تختلف في طبيعتها، ولكن في المفهوم الذي تقوم عليه هذه اللذة، وإن «**كلّاً من المفهومين يتضمّن شيئاً ذا غاية، في ميزة الشيء أو كماله الظاهر بالعلاقة المتناغمة من صاحب الإدراك**».

ثم يتابع:

> **فجمال الزهور هو إذاً (وباستخدام لغتنا) هو أقصى درجات وجودها وسعادتها الخاصة؛ فهي جميلةٌ بالنسبة إلينا إذا ما استولت عليها مشاعرنا لنفسها بتناغمٍ وسعادةٍ. وكما مع الزهور، فالأمر كذلك مع الأشجار.**

ثم يتابع ليقول أننا نجد الحيواناتِ جميلةً لأننا نجدها:

> **بطريقةٍ يمكننا حدسها، بحيث تحظى بجمالٍ طبيعيٍّ لم يمسَّه الضرر، وتعيش بسعادةٍ وتناغمٍ مع نفسها وبطريقتها الخاصة.**

وأخيراً، فإن الإنسان جميلٌ «حين يظهر نفسه في شكله وشمائله على أنّه فاعلٌ لكل من يدركه».

يقول هردر إن جميع هذه المدارك تعتمد على إدراك الشيء من خلال أو تحت المفهوم المناسب، وبكل تأكيدٍ تحت مفهوم هدفه سواءً أكان هذا المفهوم ناشئاً عن طفلٍ أم عالمٍ متخصِّصٍ.

فنتيجة حوارنا هي إذاً أنّه وبدون المفاهيم وتمثلات النهاية، فإن كلمات الجميل والجمال ليسا في موضعيهما. وكلما كان مفهوم الشيء الذي نستخدمه أكثرَ سطحيّةً اعتبرناه أكثرَ طفوليّةً. وكلما كان أكثرَ جوهريّةً كلما كان مفهومنا للجمال أكثرَ دقّةً. إنّ التفكير بمجمل صفات الشيء بدون الشيء، أي التفكير في الجمال دون شيءٍ جميلٍ، إنما هو حلمٌ؛ والشعور بدون مفهومٍ إنما هو وهمٌ؛ وفلسفةٌ تقوم بحسب ما تقوله هي عن نفسها على هذا الوهم هي أكثرُ الفلسفات خواءً من حيثُ المفاهيمُ والغاياتُ.

وقبل النظر في ما إذا كان هذا اعتراضٌ منصِفٌ على كانط، علينا التفكير عموماً إن كان هناك تباعدٌ كبيرٌ بين آراء كانط وآراء هردر كما يعتقد هردر. فدعنا نتساءل: لماذا يعتقد هردر أن إدراكاً كهذا لجوهر الشيء وحسنه في بيئته يجلب اللذة لنا ويحمل أهمية لشعورنا نحن بالحسن والسعادة؟

والإجابة عن هذا السؤال هو ما يمكننا تسميته نظريةٍ متناغمةٍ من الترابط بين اللذة والسعادة والحقيقة: فهردر يعتقد أن إدراك التناغم الحقيقي والسعادة في الأشياء من حولنا يولد بدوره شعوراً مماثلاً بالتناغم والسعادة في أنفسنا. ويشرح رؤيته هذه التي تقوم عليها كامل حجته في عددٍ من المواضع من «مولد الجمال»، فيمكننا أن نتناول بعض الأمثلة من نقاشه الأوّليِّ بشأن الملائم، حيث يصف مثلاً إدراكنا لشجرةٍ جميلةٍ:

هذه الشجرة، مستقيمةٌ للغاية في نموها، وفروعها وأغصانها تتنوع ولكنها تنحني جميعها بتناغمٍ...

وفي هيكلِ وشكل أوراقها وأزهارها وثمراتها تتكثر، ولكنها تظل متناغمةً مع نفسها.

ومن الأعلى إلى الأسفل، من شجرة النخيل إلى الطحالب والعفن والأشنة، أليس لنا أن نسعد بأننا نعيش في عالمٍ من حسن النظام والشّكل؟ حيث تكشف لنا جميعُ نتاجات قوانين الطبيعة بأشكالٍ لطيفةٍ تجمُّعاً من السكون والحركة، وثباتاً مرناً وفعّالاً في الأشياء، أو باختصارٍ: الجمال كالتعبير الجسدي للكمال المتناغم مع نفسه ومع مشاعرنا؟... تشعر حواسُّنا بذلك، ونستمتع بثمرات هذا الترابط المتناغم من النظام؛ وكلُّ شيءٍ لا يلائمنا وينفّرنا، وجميع أنواع الشقاء تجعلنا ننتبه إليه حتّى رغم إرادتنا.

إن الفكرة الرئيسية هنا ليست أننا نلتذ بالاستهلاك المباشر لثمار تناغم الطبيعة، بل وجود نوعٍ من التراسل بين التناغم والسعادة في الطبيعة وشعورنا نحن بالسعادة: فشهود التناغم في الطبيعة يجعل وجودنا يشعر بحسن نظامه، كما يؤدي شعورنا بعدم التناغم لا محالةً إلى جذب انتباهنا ولكن على نحوٍ مؤلمٍ. وبعد ذلك بصفحةٍ واحدةٍ يستخدم هردر لغةً فيزيائيةً تشير إلى الأوتار التي تهتز بالتناغم مع بعضها:

كينونة الشيء أو ثبوته يعتمدان على كون قواه الفاعلة في حالة توازنٍ، وبذلك أن يكون ضمن حدودٍ. فتشكل الحركة والسكون درجاتٍ قصوَى فيه، وفي عدة أعضاء أو أوجهٍ منه ثمة درجاتٌ قصوَى متعددةٌ هي أسس ثباته. وإذا كان ذلك التوكيد على كلّ مستمرٍّ محسوساً على نحوٍ واضحٍ لنا، وإذا كانت تلك الدرجة القصوى الموجودة متناغمةً مع شعوري أنا، فثبات الشيء بهذا المعنى ملائمٌ لنا؛ وإذا لم يكن كذلك فهو قبيحٌ ومخيفٌ ومنفِّرٌ. وهذا الثبات الذاتي، أي سعادة الشيء، يقف بالعلاقة مع سعادتي سواءً كصديقٍ أم كعدوٍّ.

هذه هي الرؤية الكامنة خلف علم الجمال لدى هردر: إنّ شعورنا بالجمال لا ينبع من لعبٍ حرٍّ بالأشكال يمكن أن يطلقه شيءٌ في العالم الموضوعي ولكنه غيرَ مقيّدٍ به؛ بل الشعور بالجمال هو استجابةٌ ذاتيّةٌ لإدراك التناغم الموضوعي، وشعورٌ شخصيٌّ بالسعادة يطلقه التناغم مع السعادة في الأشياء الأخرى في العالم. دعنا الآن نَرَ إذا ما كان الفرق بين هذه الرؤية ورؤية كانط كبيراً بحيث لا يمكن تذليله كما يفترض هردر.

سد الفجوة بين كانط وهردر

سأبيّن في هذا القسم أن النقاط المحورية الثلاث التي اختلف فيها هردر مع كانط ليست بالعظم الذي افترضه هردر. فأولاً، سألمّح إلى أنّ كانط نفسه يفسر الشعور باللعب الحر في القوى المعرفية في التجربة الجمالية كشعورٍ بالحياة، فلذلك ومن أعمق حيثياته، إنّ تصوره لمصدر اللذة الجمالية لا يختلف عن هردر. وثانياً، أبيّن أن كانط، وإذْ بدأ تحليله بأبسط حالات الحكم الحر على الجمال الطبيعي الذي يفترض أنّه لا يعتمد على تصوراتنا

لموضوعه، فعندما تعقد تحليله للتجارب الجمالية ليشمل حالاتٍ من الجمال التابع لأعمال الطبيعة وكذلك الفن الإنساني بشكله العام والفنون الجميلة على وجه التحديد، قد ميز بوضوح بين دور التصور في ردة فعلنا على العمل، وفي حالة الفن، في إنتاج العمل وكذلك تلقِّينا له، ويحول تصوره للعب الحر مع الشكل المحض لشيءٍ ما إلى تصوّرٍ لتناغم يدركه الشعور بين الشكل ومفهوم الشيء، وهذا لا يختلف كثيراً عن هردر. وأخيراً، أبيّن أن كانط، وإذ يعقد تصوره الأوّليّ لعدم تحيز الحكم الجمالي ليتناول اهتمامنا العقلي بوجود الجمال الطبيعي، فهو يميز أن تجاربنا للسعادة إنما تعكس ألفتنا بالعالم على نحوٍ ليس بعيداً عن تصور هردر لتجربة الجمال، مع أن اصطلاحات كانط تشير إلى أنّ تصوره لهذا الاهتمام تظل أقرب إلى العقليّ والأخلاقيّ بشكلٍ يتجاوز ما قد يفضله هردر.

ونبدأ إذاً بالشعور بالحياة: فيذكر كانط بوضوحٍ الشعور بالحياة مرتين فقط في نقده الثالث، ملمِّحاً كلَّ مرةٍ إلى أن جميع مشاعر اللذة أو عدمها ترتبط بالشعور بالحياة، وأن التمثلات إنما تجلب السعادة أو عكسها بسبب الكيفية التي تؤثر فيها بمشاعرنا بالحياة. تترك هذه الملاحظات جميع الروابط بين اللعب الحر للقوى المعرفية والشعور بالحياة غيرَ مبيّنةٍ أبداً. إلا أن كانط، وفي الفقرة المحورية المتعلقة باللعب الحر للملكات، والتي يسميها: «مفتاح نقد الذوق»، والتي يقول فيها أن فقط تفسير تجربة الجمال كنتيجة للعب الحر للخيال والفهم المحفزين من تمثّلٍ هو ما يمكنه تبرير الزعم بأن حكم الذوق غير متحيز ولا يقوم على مفهومٍ، ولكنه وبالضرورة كلّيّ الصحة، وبذلك يقترح رابطاً بين اللعب الحر والشعور بالحياة حين يصف حالة الخيال والفهم بأنهما «إنعاش» لهاتين الملكتين.

إلا أن هذه المقولة لا تزال غامضةً بحيث لا يمكننا توقع هردر أن يوليها كثير انتباه. ولكن كانط، وفي محاضراته عن الأنثروبولوجيا في عامي ١٧٧٢-١٧٧٣، أي بعد عقدٍ من الزمن من دراسة هردر معه، ربط بين اللعب الحر والشعور بالحياة على نحوٍ واضحٍ ومحوريٍّ في نظريته الجمالية، بل وكذلك في نظريته الجمالية. وفي محاضرات فريبدلاندر في عامَيْ ١٧٧٥-١٧٧٦ مثلاً، قال كانط أن «الرضا أو اللذة هو شعورٌ بدفعةٍ في الحياة»،

بل وأنّ الحياة نفسها إنما هي «شعورٌ باللعب الحر والمنتظم للقوى والملكات في الكائنات البشرية».

وساوى بين اللعب الحر في قوانا وملكاتنا وبين نشاطها الذي لا يعوقه شيءٌ، وبذلك وجد مصدر كل لذة في النشاط الذي لا يعوقه شيءٌ لهذه القوى:

إن لعب قوى الذهن عليه أن يكون حيّاً بقوةٍ وحرّاً إذا كان سيتحفّز. وتتألف اللذة العقلية من الوعي باستخدام الحرية بما يتماشى مع القوانين. والحرية هي أعظم نوعٍ من الحياة الإنسانية، حيث يمارس نشاطه دون إعاقةٍ.

وقد استكمل كانط نقاشه، الذي افتتح به محاضراته في القسم الثاني من علم النفس، بشأن ملكات الموافقة وعدم الموافقة بالملاحظة التالية:

جميع أنواع الإرضاء تتصل بالحياة. ولكن الحياة وحدةٌ، وحيث إنّ جميع أنواع الإرضاء تسعى إلى ذلك، فهي جميعُها متسقةٌ، بغض النظر عن المصادر التي تأتي منها.

وكان من الممكن لهردر أن يشمل هذه الجمل في ملاحظاته في «مولد الجمال» التي يعترض فيها على ما يفترض أنّه الفصل الكامل بين الجميل وبين الملائم والخيِّر.

ومن المؤكّد في الفقرات من محاضرات فريدلاندر التي اقتبسنا منها أن كانط يربط بين «النشاط الذي لا يعوقه شيءٌ» وبين «استخدام الحرية بما يتماشى مع القوانين»، ويقول أنّه يفسر «اللذة العقلية التي تميل نحو الأخلاقيّ».

ولذلك يمكننا التفكير بأن هذا الرابط بين الحياة والنشاط الذي لا يعوقه شيءٌ لقوانا العقلية لا علاقة له مع حالة الملاذ الجمالية، ولكن في نقاش كانط السابق عن «مفهوم الشاعر وفن الشعر» في هذه الملاحظة، استخدم كانط اللغة نفسها:

واللعب المتناغم بين الأفكار والعواطف هو القصيدة؛ ولعب الأفكار والمشاعر هو تراسل القوانين الذاتية: وإذا تراسلت الأفكار مع موضوعي فهذا إذاً لعبٌ من ذلك. وثاني ما يلاحظ بشأن الأفكار هو أنها تقف بالعلاقة مع الموضوع، والأفكار لا بُدّ وأنْ تكون حقيقية، وان مسار الأفكار لا بد وأن يتراسل مع طبيعة القوى الذهنية، ولذلك مع الذات وبذلك مع تسلسل الأفكار وقوى العقل.

وفي حالة تجربة الشعر، فإن شعور اللعب الحر والنشاط الذي لا يعوقه شيءٌ للقوى الذهنية يتسق مع وجود قوانينَ لكلٍّ من محتوى الشعر وعمليات العقل. وهنا يقصد كانط بتفسيره لتلذّذنا بالشعر حالةً خاصّةً من التفسير العام للذة كشعورٍ من اللعب الحر ليست أقلَّ من الشعور بالحياة نفسها. وأقترح هنا أن هذا الرابط بين اللعب الحر والشعور كان أمراً ثابتاً في فكر كانط، وبشكلٍ أدقَّ في نظريته الناضحة بشأن اللعب الحر للخيال والفهم حيث يشدّد على أن ذلك التناغم لا يمكن أن يظهر نفسه في تطبيق قوانينَ محددةٍ على الأشياء الجميلة، بل فقط بالمعني العام لوجود قوانين تتبعها الأشكال التي يصمّمها أو يستوعبها خيالنا. ولكن هذا لا يغيّر النقطة الأساسية بأن كانط اعتبر شعور اللذة في اللعب الحر للقوة الذهنية بأنّه شعورٌ بالحياة الحرة التي لا يعوقها شيءٌ. وفي هذا الصدد، لا تختلف نظرية هردر عن نظرية كانط كما اعتقد الأول، مع أنّه ينبغي إضافةً أنّ فرقاً يبقى بين مفهومَيْ كانط وهردر بشأن دور الخيال في توليد هذا الشعور بالحياة: فبالنسبة إلى هردر، وكما رأينا، فإن ملكة الخيال الذاتية تشبه وتراً يهتز بالتناغم مع تناغمٍ موضوعيٍّ خارجٍ عنها. أما بالنسبة إلى كانط، فخيال الفنان بكل تأكيدٍ، ولكن كذلك خيال المتفرج، إنما هو ملكةٌ أكثرُ إبداعاً تحدث أشكالها الخاصة بالتناغم القائم على القوانين مع متطلبات الفهم العامة للوحدة، ولذلك فإنه مسؤولٌ على نحوٍ فاعلٍ، لا أنّه مجرد متلقٍّ، عن الشعور بالحياة. إلا أنّ كلاًّ من النظريتين يفترض بكلِّ تأكيدٍ أنّ اللذة تنشأ من الشعور بالنشاط الحر ولكن المتناغم وأن مواضيع اللذة الجمالية لا بُدّ وأن تحفّز بشكلٍ ما هذا الشعور بالحياة.

وأتطرق الآن إلى مسألة دور المفاهيم في سرد كانط لتجربتنا بالجمال، والتي ارتأى هردر أنها غيرُ كافيةٍ. وأقترح أن هردر، ومع أنّه وفي كثيرٍ من النواحي قارئٌ ثاقبٌ في فكر كانط، إلا أنّه غفل عن طريقة بيان كانط في «نقد القوة الجمالية للحكم» والتي بدأت بتحليلٍ فقط لأبسط حالات الحكم الجمالي، وهي الحكم الحر على الجمال الطبيعي، ولكن من بعد ذلك يتعقّد وبنحوٍ متصاعدٍ تحليل التجربة والحكم الجماليين وبالضبط من خلال إظهار أن المفاهيم، في الحالات الأكثر تعقيداً، يمكنها أن تدخل في تجربتنا من دون تقويض ما يجعلها جماليةَ على نحوٍ متميّزٍ. وتقوم إستراتيجية كانط على البدء بأبسط

الحالات، والتي لا يفترض أن ترتبط معها التصورات والمفاهيم أصلاً، بحيث يتمكن من عزل اللعب الحر للقوى الذهنية، والذي هو جوهريٌّ للتجربة الجمالية، ومن بعد ذلك العثور على اللعب الحر للقوى الذهنية حتّى في حالات التجربة الجمالية التي تتعلق بها المفاهيم بوضوحٍ وكثافةٍ، مثل تجربتنا في عملٍ فنيٍّ. وفي هذا الصدد فإن طريقة بيان كانط في نقده الثالث تشبه طريقته في فلسفته الأخلاقة، ففي «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»، بدأ كانط بحالاتٍ يظهر فيها الحافز الأخلاقيّ جليّاً، مثل حالة حسن النية في غياب أيِّ نزوعٍ لذلك، مثل حالة المحسن الحزين، للتعرف على المبدأ الأساسي للأخلاق، ولكنه حين يطوّر نظرية الخير الأسمى في «نقد العقل العملي»، ونظرية الفضائل في «ميتافيزيقا الأخلاق»، يظهر كيف يمكن لنقاء الدافع الأخلاقيّ أن يتسق مع وجود، وحتى تهذيب، مختلف النزعات وباهتمام بالسعادة، ولكن بالطبع ليس مجرد سعادة المرء الخاصة، بل السعادة الكلية الخالية عن الأنانية.

وبحسب رواية كانط، فإن حكمنا على الجمال التابع، والجمال الفني، وحتى السامي، يمكن اعتبارها كافةً كأحكامٍ جماليةٍ أكثرَ تعقيداً من الحالة الأولية من الحكم المجرد على الجمال الطبيعي، ولكنها تحافظ على ما توصّل إليه كانط في تحليله للجمال الطبيعي من حيث أنّه أساسيٌّ في جميع التجارب الجمالية، أي اللعب الحر للقدرات المعرفية. ولن أناقش السامي هنا، مع أنني ذكرت أن «مولد الجمال» يتضمن نقداً لرأي كانط في هذا الموضوع، وسأبدأ بالجمال التابع. إن نقاش كانط لهذا الجمال موجزٌ لا يتجاوز قسماً واحداً من عمله، ولكنه محيرٌّ. والمشكلة هي أنّه يقول أنّ الجمال التابع يفترض مسبقاً تصوُّراً عما سيكون عليه الموضوع و «كمال الموضوع بالتماشي معه»، مع أنّه في القسم السابق من «تحليل للجميل» أكد أن الجمال «مستقلٌّ بالكامل عن تمثلات الخير، حيث إن الأخير يفترض غائيّةٌ موضوعيّةً»، ولكن «الجمال، من حيث إنّه غائيّةٌ رسميّةٌ ذاتيّةٌ، لا يُتصّور من خلاله أيُّ كمالٍ لموضوعه».

فإذا كان الحكم على الجمال التابع يفترض فهماً مسبقاً بما ينبغي أن يكون الموضوع عليه وما يتطلب كونه كاملاً، فكيف يمكن له أن يكون حكماً على الجمال أصلاً؟ أقترح أن

الإجابة على هذه الأحجية هي أن تجربة الجمال التابع هي تجربةٌ جماليّةٌ بحقٍّ لأن مفهوم كمال الشيء يترك حيِّزاً للعب الحر للخيال والفهم استجابة لشكل الشيء، بل وحتى يدخل في اللعب الحر للقوى الذهنية مع الشكل، ولكنها لا تحدد بشكلٍ كاملٍ الاستجابة إلى الموضوع. فمثلاً، إن تصورنا لمخططٍ مناسبٍ لطابقٍ في كاتدرائية يحد الأشكال التي يمكن أن نجدها مقبولةً لمبنًى كهذا، ولكن الكاتدرائية التي نجدها جميلةً هي التي يترك مخطط طوابقها وغيرها من سماتها الإلزامية مساحةً للعب الحر لقوانا الذهنية مع شكلها، أو حتّى تصبح جزءاً من المادة التي يلعب بها الخيال والفهم، وحينها نشعر بأننا في تناغمٍ مع هذه السمات الإجبارية للمبنى وغيرها من الخصائص التي تسهم في تجربتنا الجمالية له، ولكن التناغم لا يمكنه بحد ذاته أن يُستمد من أيِّ قاعدةٍ.

في الواقع اقترح كانط، في روايته الموجزة عن الجمال التابع، ثلاث طرائقَ مختلفةٍ يمكن فيها للموضوع وغايته أن يؤثرا في استجابتنا الجمالية للموضوع: فيمكنها فقط أن تحد الأشكال التي يمكن أن نجدها جميلةً في الموضوع بدون أن تسهم إيجاباً في تجربتنا للجمال؛ وتلبية الموضوع لشروط غائيته الموضوعية يمكن لها أن تكون مصدراً للذة المضافة إلى لذتنا المحض جمالية فيها، أو يمكننا الشعور بالتناغم بين غائية الموضوع الموضوعية وبقية خصائصه التي تنشئ تجربةً فريدةً باللعب الحر وشعوراً فريداً بجماله. فهذه الأشياء كافةً تعتبر تجاربَ جماليةً أصيلةً.

وتلعب مفاهيم الموضوع دوراً مركزيّاً في نظرية كانط بشأن الفنون الجميلة، والتي يمكن بيانها في ثلاثِ مراحلَ، الأولى هي تحليله لمفهوم الفنون الجميلة، والثانية هي نظريته في العبقرية والأفكار الجمالية، والثالثة هي في تصنيف الفنون الجميلة. وفي المرحلة الأولى من بيان كانط، قال أن عمل الفنون الجميلة لا بُدّ أو يَنتج عن نشاطٍ إنسانيٍّ مقصودٍ، وبذلك يكون له «نيّةٌ محدَّدةٌ لإنتاج شيءٍ ما»، ولكن ما يرمي إلى إنتاجه ينبغي ألّا يكون إلا لعباً حرّاً جالباً اللّذة لملكات العقل غيرَ مقيدةٍ بمفهومٍ محدَّد.

وحاول كانط أول الأمر أن يحل هذه المفارقة الظاهرة من خلال القول بأنه:

في منتج الفن على المرء أن يعيَ أنّه فنٌ لا طبيعةٌ، ولكن ينبغي لغائية شكله أن تظل تبدو على أنها حرةٌ من جميع القيود من خلال قواعدَ اعتباطيةٍ وكأنها منتجٌ للطبيعة.

ويجعل ذلك الأمر يبدو وكأننا وفي تجربة العمل الفني علينا أن نعي اصطناعيته - وبذلك القصدية فيه - من ناحيةٍ، ومن ناحيةٍ أخرى أن نحد من ذلك الوعي، بل على العمل الفني نفسه أن يبث هذه الحالة فينا، خادعاً إيانا بشأن القصدية فيه. وتتجاوز فوراً نظرية كانط بشأن العبقرية هذا الانطباع الأوّليّ، فما يقوله كانط هنا هو أن العمل الفني ينبغي أن يحتوي على محتوًى تصوريٍّ أو فكرة رئيسيةٍ، ولكن ما يُحدث عملاً فنيّاً ناجحاً هو الطريقة التي يُعبرّ بها عن الفكرة «**كتمثيل... يحفز بنفسه الكثير من التفكير الذي لا يمكن استيعابه كمفهومٍ محدَّدٍ، وبذلك يوسع جماليّاً المفهوم نفسه وبشكلٍ غيرِ محدودٍ**»، و «**في هذه الحالة فالخيال خلاّقٌ، ويحرك ملكة الأفكار الذهنية، أيْ أنه، وبتحفيزٍ من تمثيلٍ يعطيه مزيدا للتفكير بشأنه عما يمكنه استيعابه وتمييزه فيه (مع أنّه ينتمي، بكل تأكيدٍ، لمفهوم الموضوع)**».

وبعبارة أخرى، فالعمل الفني يعبر عن مفهومٍ، ولكن ذلك المفهوم لا يحدد يشكلٍ كاملٍ تجربتنا للشيء، بل يدخل في اللعب الحر للقوى المعرفية، التي تشمل هنا وبوضوحٍ ملكة التعقل علاوةً على الخيال والفهم، والتي لا يمكن فهمها من خلال مفهومٍ محدَّدٍ، أو أن نراها محددةً بمفهومٍ ما. ولذلك فإن تجربة الفن هي تجربةٌ جماليةٌ حقيقيةٌ وإن لم تكن تجربةً جماليّةً «نقيّةً» مثل التجربة البسيطة لشكلٍ جميلٍ في الطبيعة كما حلل كانط في البداية والتي اكتشف من خلالها اللعب الحر للقوى في جميع التجارب الجمالية.

فكيف لسرد آراء كانط بشأن الجمال التابع والفني أن يضيق الفجوة بينه وبين هردر؟ يبدو أن هردر يقترح أن جميع التجارب بالجميل تفترض مسبقاً مفهوماً لما ينبغي أن تكون عليه المواضيع وكيف ينبغي لها أن تلائم بيئتها الطبيعية أو البشرية، وكانط لن يرضى بهذه النقطة. ولكن مع أن كانط لا يقول ذلك صراحةً، إلا أنّه يبدو أن حالة التجربة النقية للجمال الطبيعي التي حللها أول الأمر لا تشكل إلا نسبةً قليلةً من تجربتنا للجمال، وأن تجربة الجمال التابع والفني تشكل جزءاً كبيراً من تجربتنا الجمالية. وإذا كان الأمر كذلك، فبحسب رأي كانط نفسه فإنّ عدداً كبيراً من الحالات الحقيقية لتجاربنا الجمالية تتطلب لعباً حرّاً بين المفاهيم وفي مواضيعها وبقية شكل وصفات تلك المواضيع. وهي لعبةٌ حرةٌ

لأنها تتطلب من المفهوم ذي الصلة غير المحدود بذلك المفهوم أن يتصرف كقانونٍ، وهذا برأيي يقرّب فينومينولوجيا وعلم نفس كانط بشأن التجربة الجمالية من هردر. فلب ما قاله هردر عن الجمال هو أنّ مشاعرنا «تكيف» نفسها لمفهوم كمال الموضوع، وهو ما يزعم بأنه جوهريٌّ لتجربة الجمال «بتناغمٍ وسعادةٍ».

وأفسّر أنّ هذا يعني بأن مفهوم الكمال الذي يحققه الشي الجميل بالنسبة إلى هردر، كما هي الحال بالنسبة إلى كانط، هو أقرب إلى حالةٍ ضروريةٍ بدلاً من كافيةٍ لتجربتنا لجماله، وأنه وبالنسبة إلى الأخير فعلينا أن يكون لدينا تجربةٌ لتناغمٍ حرٍّ مع الشيء بكامل خصائصه وهدفه، وبذلك لا يمكن للتناغم نفسه أن يُستمد من مفهوم الشيء بحدِّ ذاته.

وأخيراً، فأشدُّ هجمات هردر وأعمقُها ربما كانت على عدم تحيز الحكم الجمالي، وإصراره بأنّ ثمة استمراريّةً، لا انقطاعاً، بين تجاوبنا مع الملائم والجميل والخيرِّ. وأعتقد أنّ كانط، وفي مسألة عدم التحيز هذه أيضاً، يبدأ بعبارةٍ بسيطةٍ عن موقفٍ ما يتبيّن أنّه أشدُّ تعقيداً بكثيرٍ ممّا يبدو أوَّل الأمر. فلا شك في أنّ كانط أراد أن يمُيّز حقّاً بين التجربة الجمالية من مجرد الإرضاء الحيواني لحواسّنا، ومن موافقة المنفعة، أو حتّى من الموافقة الأخلاقية. وأنه فعل ذلك من خلال القول بأن الحكم الجمالي لا يفترض مسبقاً ولا ينشئ أيّ اهتمامٍ في وجود موضوعه. ولكنْ عواملُ كثيرةٌ تعقّد هذه الصورة، فأوّلاً يُعرّف كانط اللذة دائماً بأنها حالةٌ للعقل ترتبط بميله إلى استمراريته الخاصة، وفي النسخة الأولى من مقدمة نقده الثالث أضاف اللذة كأساسٍ «لإنتاج موضوعها». وثمة سببٌ فنّيٌّ يمنع كانط هنا من الرغبة في الحديث عن المصلحة والاهتمام في استمرار اللذة وإنتاج موضوعها، ولكن من المعقول القول بأنه وبحسب مقولة كانط نفسه عن أيِّ لذّةٍ، وبما في ذلك حتّى أنقى لذّةٍ بالجمال، بأنها يرافقها تعلُّقٌ ما بإمكانية استمراريتها وحدوثها ثانيةً في المستقبل، ولذلك وبحسب العادة تَوفُّر الأشياء التي تطلق تلك اللذة.

وبالإضافة إلى ذلك، يقول كانط بصراحةٍ أنّ اللّذة الجمالية الحقيقية في الأشياء الجميلة تدخل بالترافق مع المصالح والاهتمامات، وفي وجود تلك الأشياء. فتحت عنوان «الاهتمام التجريبي» بالجميل، يقول أنّ ثمة أسباباً مجتمعيّةً للاهتمام بتوفُّر وامتلاك الأشياء

الجميلة، ومع أنّه يُنكر وجود أيِّ علاقةٍ سابقةٍ للتجربة لهذه الأسباب مع تجربة الجمال، فلا ينافي هذا وجود تعلقاتٍ كهذه. وتحت عنوان «الاهتمام العقلي بالجميل» يصف كانط سبب التعلق بالجميل بأنه يفترض أن يكون سابقاً للتجربة، أيْ أنّ وجود الجمال هو «أثرٌ» أو «علامةٌ» على أنّ الطبيعة مسخرةٌ لإرضاء اهتماماتنا ومصالحنا الأخلاقية. وتصوُّر كانط لوجود اهتمامٍ عقليٍّ بالجميل لا يبدو بعيداً عن رأي هردر بأن الشعور بالسعادة في شيءٍ ما يرافقه شعورٌ مماثلٌ بالسعادة فينا، والذي أقول أنّه لبُّ نظرية هردر الجمالية بعد نضوج فكره. ولكن ثمة نقطتا فرقٍ بينهما، الأولى هي أن هردر يُصرُّ على تمييز وجود سعادةٍ موضوعيّةٍ تتجاوب معها مشاعرُنا الذاتية بالسعادة، أيْ أنّ سعادتنا وتلبيتنا لغاياتنا الجمالية وواجبنا الأخلاقيّ قد يكونان بالتوازي، إلا أنّ كليهما ذاتيٌّ. أما سعادتنا الجمالية بالجمال الطبيعي فهي علامةٌ على إمكانية سعادتنا الأخلاقيّة في الطبيعة، وليست تجاوباً مع تناغمٍ في الطبيعة لا علاقة له معنا. وثانياً، يريد كانط بوضوحٍ أن يحافظ على انفصال الرابط بين إرضاء غاياتنا الجمالية وإرضاء اهتماماتنا الأخلاقيّة وكذلك اتصالهما، وبذلك لا يردّ اللذة الجمالية إلى الرضا الأخلاقي، وعلاوةً على ذلك يبدو أنّ كانط يقترح بأن الاهتمام الأخلاقيّ الأسلم في تسخير الطبيعة لغاياتنا هو شرطٌ للاهتمام العقليّ، ولكن الأخلاقيّ، في وجود الجمال (الطبيعيّ). أما من منظور هردر، فقد يبدو ذلك أنّه تحويلٌ أخلاقيٌّ مفرِطٌ للاهتمام بالجميل الذي عليه أن يكون طبيعيّاً، ومع أنّه ومن مفهوم كانط فإن إصرار هردر على الاستمرارية بين الجميل والخيرِّ يُخاطر في الحقيقة بالإفراط في التحويل الأخلاقيّ للتجربة الجمالية.

فلا شك أنّ ثمة فرقاً بين الرجلين، ولكن ليس من المنصف من هردر أن يقترح أن كانط أخفق ببساطةٍ في التمييز بأنّ لدينا ارتباطاً حقيقيّاً بالاهتمام بالجميل. فكانط يُقرّ بهذا ولكن يرغب في إبقاء ذلك الارتباط معقَّداً وغيرَ مباشرٍ لتجنّب الإفراط في التحويل الأخلاقيّ للجمالي، ولكن أرى في الوقت نفسه أنّه يريد تجنب الإفراط في تحويل الأخلاقيّ إلى الجمالي.

وأخلص إلى أنه، وبينما يوجد الكثير من الأرضيات المشتركة بين هردر وكانط، وأكثر مما يبدو للوهلة الأولى، وبكلّ تأكيدٍ أكثر ممّا ظن هردر في عام ١٨٠٠، يوجد لدينا أسبابٌ وجيهةٌ للحفاظ على عدم مباشرة وتعقيد العلاقة بين الجميل والأخلاقي كما فعل كانط بدلاً من التبسيط والمباشرة التي يخاطر هردر بالقيام بهما.

معيار القانون الأخلاقي عند إيمانويل كانط عرض ونقد

محمد ناصر

في وجه كل المذاهب الأخلاقيَّة التي تجعل الحكم الأخلاقي قائما على أساس موصليته إلى غاية ما، سواء كانت اللذة أم السعادة أم الكمال أم رضا الله، برز إيمانويل كانط كرافض لكل أخلاق غائية، بل رافضا تسمية القانون العملي المبني على أساس تحقيق غاية ما بأنه قانون أخلاق، جاعلا الغائية، الحد الذي يكف معه القانون عن كونه أخلاقيا؛ لأنَّ مناط أخلاقيته، هو بكونه يجعل القيام بالواجب كداعٍ أساسي وراء القيام بالفعل أو الترك، بمعزل عما يترتب على ذلك الواجب.

يسعى هذا المقال إلى عرض هذه الرؤية ونقدها؛ وفي سبيل تحقيق كلا الأمرين بالنحو اللائق، سأقوم أولاً بتلخيص رؤية كانط، بالتركيز على جوهرها، ثم أقوم ثانيا ببيان الأسس التي استند إليها، والنتائج التي رتبها عليها، والطريقة التي اعتمدها في الوصول إلى تلك النتائج، من خلال العرض التفصيلي لعمله التنظيري مقرونا بالإشارة إلى كلماته نصا أو مضمونا، معقبا عليها بطرح الأسئلة والاستفهامات، تمهيدا للقيام بالمناقشة المفصلة بالنحو المناسب للمقام.

تلخيص رؤية كانط

يقرر كانط، أن تأسيس القانون الأخلاقي، لا يمكن أن يتحقق، إلَّا بعد الفراغ عن التسليم بحريَّة الإرادة، والتي تعني الاستقلالية عن كل داع وراءها؛ إذ الحريَّة تتنافى مع الضرورة،

كما تتنافى مع القسر، وتتنافى مع أي مؤثرية لما عداها على تحديد متعلقها؛ ولذا كانت العِلِّيَّة-بالمعنى الذي فرغ كانط نفسه عن إثباته كمفهوم قبلي يحكم التصورات الناشئة عن الحس بما هي تصورات تخضع لقبليات العقْل في نحو التفكر فيها والتي منها مفهومي الزمان والمكان-غير صالحة لوصف فعل الإرادة؛ وذلك لأنَّ التتالي الزماني الذي يحكم هذه التصورات، أو كما يعبر عنها كانط نفسه بالظاهرات، ناتج عن كون المتلقي لتلك الظاهرات محكوما بالتفكر بها بنحْوٍ متتال، بحيث تفرض هذه المحكومية علاقة ضروريَّة تبعا لضروريَّة التتالي الزماني الذي هو نظام داخلي للعقل، كما تفرض نسقا معينا للتتالي، نظرا إلى أن التتالي الزماني القبلي هو الذي تخضع له كيْفيَّة التلقي لتلك الظاهرات؛ واكتسابها ذلك النسق الذي هو التتابع غير القابل للانقلاب والتبدل، ولذا كان قانون العِلِّيَّة الحاكم للظاهرات، أو المظاهر الحسية، أي الناشئة عن الحس، قانونا ناشئاً من الضرورة التي تفرضها نفْس المفاهيم القبلية العقْليَّة المحضة.

ومن هنا، فقد رتب كانط على هذا التفسير للعلية القطيعة بينه وبين عالم الأشياء في ذاتها في الطبيعة، أي مصدر تلك المظاهر الحسية في الحس؛ ولذا منع من حاكميته عليها، ووافق هيوم في دعواه نفي أي ارتباط ضروري، متى ما أريد من قانون العِلِّيَّة التعبير عما يحكم الواقع الموضوعي.

ولذا عندما جاء كانط إلى الإرادة الحرة، لم يستطع أن يطبق عليها قانون العِلِّيَّة بالمعنى الذي تبناه؛ لأنه قانون الظاهرات، ومحكوم بالضرورة، والحال أن الإرادة هي شيء في ذاته أولا، أي تنتمي إلى الواقع الموضوعي، لا إلى عالم المفاهيم والظاهرات. كما أنَّ حريَّة الإرادة تتناقض مع مفهوم الضرورة ثانيا؛ وبالتالي فإنَّ جعل الإرادة علة، بالمعنى المتبنى لتعيينْ السلوك؛ سيكون متناقضا من الجهتين؛ لذا، فالإرادة ليست علة بالمعنى المتبنى في نقض العقْل المحض. لكن جعل شيء واسطة لإحداث شيء، هو عِلِّيَّة ما، وسببية ما، إلَّا أن هذه العِلِّيَّة، لا يمكن أن تكوْن كتلك؛ لأنَّ مقام تلك مخالف تماما لمقام هذه، كما أنَّ بناء تلك كان على الضرورة، أما هذه فلا يمكن إلَّا أن تكوْن حرة، وذلك حتى يكون هناك قانون أخلاقي.

وبالتالي، فإنَّ إمكان تأسيس الأخلاق؛ يتوقف على التسليم بالإرادة الحرة. والإرادة الحرة، تعني عِلِّيَّة بالمعنى الجديد، أي استقلالية مطلقة في التعيينْ، دون دخالة أي داع؛ لأنَّ تأثير أي داع بأي قدر من التأثير، سيكون منافيا للحريَّة، وموجبا لغائية القانون، وبالتالي لتجريبيته والنتيجة انتفاء قانونيته.

ثم إن توقف القانون الأخلاقي على القول بعلية الإرادة؛ إنَّما كان كذلك، لأجل أن سلب العِلِّيَّة عنها سلب للإلزام، وسلب للأمر؛ لأنَّ القانون الأخلاقي هو تحكيم للإرادة الحرة، فإذا لم تكن الإرادة علة، فإنَّ القانون لن يكتسب صفة الإلزام، وبذا يخرج عن كونه قانونا، ويقتصر على كونه مجرد توصيات.

ولكن تقع مشكلة إثبات هذه الحريَّة، وهنا يلجأ كانط إلى ذكر الأمثلة، تمهيدا لحصول التبصر بها، مُرجعا التمثيلات إلى أن الفاعل يقول لنفسه عند الانقياد وراء أي ميول ندم عليه، بأنه كان قادرا أن يريد لغير ذاته وأناه، ومتحررا من تأثير الميول والمنفعة واللذة، وأي داع آخر. ويكْفي هذا الإقرار بأنه كان بإمكانه أن يريد خلاف ما فعل ومال إليه وانقاد له، كما أنَّ أحدا لن يستطيع إخفاء أعجابه بمن يفعل لا لأجل أي داع، بل فقط وفقط بإرادة حرة، كما أنَّه لن يتوقف لحظة في نفي الأخلاقيَّة عن الأفعال التي تكوْن ناشئة عن داع لذِّي، ومصلحة شخصية.

وبذا يكون كانط، مصرِّحاً بأن إثبات الحريَّة لم يكن بالتأمل، وليس كتبنٍّ نظري، بل كضرورة فرضتها ضرورة وجود قانون للأخلاق، أي ضرورة أحكام العقْل العملي، ولسنا بحاجة إلى الإثبات النظري، بل يكْفي عدم تناقض فكرة الحريَّة بنظر العقْل التأملي؛ ليتمكن العقْل العملي من التسليم بها. ومثله الحال، تبعا لذلك، بالنسبة إلى قانون العِلِّيَّة بالمعنى الجديد، حيث إن كانط لم يفرغ قانون العِلِّيَّة من معناه، على حد ما فعل هيوم، بل عمد إلى جعل معنى آخر له، تفرضه طبيعة الفاهمة، المتقومة في تفكُّراتها بالمفاهيم القبلية، ولم يحكم على العِلِّيَّة نفيا أو إثباتا كقانون يحكم الأشياء في ذاتها؛ وبذا لا يكون نفي قانون العِلِّيَّة في عالم الأشياء في ذاتها، مستلزما للتناقض؛ حتى يمتنع فرض معنى له مغاير للمعنى الذي تبناه كنظام للظاهرات، ويكْفي إمكانه، أي إمكان إرادة حرة-وإن لم يستطع أن يبت

بها بنحْوٍ نظري-لصلاحية التسليم المحض بها لصالح تأسيس قانون أخلاقي للعقل العملي.

وبما أنَّ مناط الأخلاقيَّة انتفاء الداعي، وبالتالي انتفاء أي دخالة للانفعال والشعور؛ لأنَّ كل الدواعي تنتمي إليهما؛ فبالتالي هي تنتمي إلى العقْل، لا لشيء آخر؛ والنتيجة أن الأخلاق هي أخلاق الإنسانيَّة، لأنَّها قانون العقْل العملي الذي هو خاص بالإنسان.

أما فرض داع، وبالتالي إرجاع القانون إلى اللذة والألم أو السعادة، فإنَّ ذلك سيرفع أصْل القانون؛ لأنَّ إثبات هذه الدواعي تجريبي، ولا يصلح أن يكون مشتركا بين جميع الناس في كل حين؛ وبالتالي فإنَّ إرجاع القانون إلى ذلك، إلغاء لأصْل القانون الأخلاقي العام، بخلاف ما إذا جعل مناط القانونية متمثلا بالإرادة الصرفة، فإنَّ هذه الإرادة هي التي ستكون المعيِّن، وتعيينْها سيكون لشيء هو مشترك، لا يختلف باختلاف الشعور، ولا يحتاج إلى التجريب.

والنتيجة أن الواجب هو ذلك الفعل الذي يصدر عن الإرادة الصرفة، دون دخالة أي مبدأ قبلي، أو معيار يعين مادة القانون، بل إن القانون هو الذي يفرض على مادته أن تتعين بنحْوٍ موضوعي؛ وبالتالي فإنَّ أي إنسان، لن يكون بنظر القانون الأخلاقي وسيلة لتحصيل نفع ما، بل سيكون على الإنسان أن ينظر من منظار القانون الأخلاقي، فيجعل كل إنسان غاية في حد ذاته، لا وسيلة لنفع شخصي، مهما سمي ذلك النفع سعادة أم لذة أم كمالا.

وبالجملة إن القانون الأخلاقي يعيّن كيف ينبغي أن تكوْن الإرادة لأي مادة فعل؛ وتبعا لذلك يتم تعيينْ تلك المادة، لا أن هناك معياراً قبليا على الإرادة، يعين مادة الفعل. ومن هنا كان القانون الأخلاقي صورياً فقط، أي هو فعل للواجب، بفاعلية الإرادة الحرة. والنتيجة هي، أن الفعل الأخلاقي، متقوِّم في كيْفيَّة الإرادة، لا في حقيقة المراد، أي أن العقْل العملي يعطي صورة السلوك، دون أي معيّن قبلي لمادته، بل صورته هي التي تعينه. وبناءً عليه، فالخير الأخلاقي، خير فاعلي، لا فعلي، ووصف الخير منوط بنحْوٍ الإرادة لا في مادتها.

وبذا يكتسب القانون الأخلاقي عموميَّته، بخلاف ما لو جعل له معيار قبلي يُعيِّن مادة الفعل قبليا على الإرادة؛ إذ معه سيكون القانون تابعا لغاية تجريبية، تحدد مادة الإرادة والقانون؛ وبالتالي تختلف باختلاف الأحوال والأزمان، وبالتالي ينتفي أصْل التقْنيْن والتعميم.

واستنادا إلى كل ذلك، يقرر كانط أن التوافق التام بين الإرادة والقانون الأخلاقي، ليس شيئا متيسرا لكائن فانٍ محكوم دائما بأن يكون طالبا لتحصيل اللذة ودفع الألم. وبالتالي فإنَّ جعل القانون الأخلاقي كضرورة من ضرورات العقْل العملي، كما يقضي بضرورة التسليم العملي بمسلمة حريَّة الإرادة والعِلِّيَّة بمعناها الثاني، كذلك يقتضي أن يكون لتوافقه مع الإرادة توافقا تاما حظ من الإمكانية، بحيث يكون غاية قصوى، وقداسة، وكمالاً ليس هو بالفعل لأي كائن فانٍ. إلَّا أن فرض هذا القانون، حتى يكون ناجعا، لا بد من فرض إمكان تقدم عملي اتجاه تحصيل حاكميته التامة، وذلك عبر البناء على إمكانية التحقيق، والوصول إلى تلك القداسة. والحال أن هذا لا يتمشى إلَّا مع فرض استمرارية وجود النفْس ولا تناهيها، أي القول ببقاء النفْس بعد الموت وخلودها؛ إذ بدون هكذا فرض، سيفقد القانون إمكانية التحقيق لما يفرضه بنحْوٍ تام، وبذلك يلغي نفسه كشيء قابل للتحقق.

ومن هنا، وحفاظا على هذه الإمكانية، وبالتالي على هذه القانونية؛ يقضي العقْل بضرورة التسليم بخلود النفس، كضرورة عملية، لا كقضيَّة نظرية يمكن إثباتها أو نفيها بالتأمل النظري، نعم يكْفي أنها ليس متناقضة بحسب نقد العقْل التأملي، مما يجعل لها إمكانية، تبرر فرضها كضرورة عملية.

وكما أن القانون الأخلاقي الذي يحكم به العقْل العملي، يقضي بضرورة التسليم بمبدأ خلود النفس، وذلك باعتبار أن القانون الأخلاقي في أسمى مراتب توافقه مع الإرادة كإمكانية بالنسبة إلى كائن فانٍ؛ يفرض هذا المبدأ كضرورة عملية لصيرورة هذه الإمكانية كأمل وغاية قصوى، فكذلك، فإنَّه يفرض ضرورة وجود من هو واجد لهذا التوافق التام مع القانون الأخلاقي، بحيث يكون القانون قانون قداسة، لا قانون الواجب بالنسبة إليه، بحيث

يكون فرض وجود هذا الكائن الأسمى ضرورة عملية كذلك؛ حتى يكون هو العلة وراء تحقيق الغاية القصوى للعقل العملي المتحققة بالفعل عند كائن أسمى.

فكما اقتضت الضرورة العملية التسليم بإمكانية تحقيق ذلك، وبالتالي التسليم بمبدأ خلود النفس-كموضوع لإمكانية تحقيق التوافق التام للقانون مع الإرادة، بالتجرد التام عن أي مطلب غائي مصاحب للقانون الأخلاقي-اقتضت أيضاً، ضرورة وجود علة لتحقيق ذلك المطلب الأسمى، والذي لن يكون إلاَّ واجدا بالفعل لكل ما هو خير أسمى، وهو الله جل وعلا.

ومن هذا المنطلق، يصير الانقياد للدين الإلهي مِصْداقا من مصاديق حريَّة الإرادة، باعتبار أن الله سيكون علة لسمو الإنسان عبر تلك الأوامر والواجبات، وسيكون العقْل العملي موجبا للتقيد بها لتحصيل التوافق التام للإرادة مع القانون، أي سعياً نحو الخير الأسمى بحريَّة مطلقة للإرادة.

ولكن مع ذلك، لن يكون لأي من تلك المصادرات التي دعت الضرورة العملية للتسليم بها أي قيمة نظرية، ولن تكوْن موضوعا لأي تأمل عقلي؛ لأنَّها أمور خاصة بمقام الأشياء في ذاتها، والواقع الموضوعي، وليس العقْل التأملي إلاَّ متأملا في الظاهرات، ومحصورا في تأمله بما تمده فيه التجربة، مضافا إلى مفاهيمه القبلية التي تحكم طريقة التفكير فيها.

والنتيجة، لن يكون التسليم بهذه المصادرات اعتقادا تأمليا ونظريا، بل سيكون فقط إيمانا عقليا، فرضته ضرورة العقْل العملي في تقْنينْ الأخلاق، بحيث توقفت عليها إمكانيته.

وبهذا يرتفع التناقض الذي ربما يتوهم للعقل المحض بين جنبتيه العملية والنظرية؛ إذ إنه لم يتم الإخلال بنظام العقْل التأملي الذي تبين في نقض العقْل المحض، بل انطلق من عجز العقْل التأملي عن إثباتها أو رفضها لعدم إدراك تناقضها، وإنَّما أدرك أنها في مقام ليس له الحق ولا الأهلية في ولوجه، وهو مقام الأشياء في ذاتها؛ وبالتالي لن يكون-إذا ما دعت ضرورة العقْل العملي إلى الإيمان بها كضرورة عملية-أي تناقض أو تناف. وبهذا يتحقق التواؤم بين العقْل التأملي والعقْل العملي، أي توافق العقْل المحض مع نفسه؛ لأنه هو الذي تارة يكون تأمليا وتارة عمليا، تبعا لمهمته التي هو بصددها.

هذا كله بالنسبة إلى تلخيص جوهر رؤية كانط للقانون الأخلاقي، وفيما يلي تفصيلها بتسلسلها المعتمد من قبله، مع طرح جملة من التساؤلات الممهدة لفهم مرحلة النقد والتقييم.

العرَض التفصيلي لرؤية كانط

يشترط كانط[١] حتى تكوْن المبادئ العملية موضوعية وقانونية، أي لها عمومية البيان لحكم عام لا يختص بشخص إنساني معين، أن يكون الشرط المعين لإرادتها عند الإنسان والعمل على طبقها صالحا لأن يكون معينا لإرادة كل كائن عاقل؛ أي لا يكْفي أن يكون معينا بالنسبة إلى فرد بعينه بحسب ما يرغب، بل لا بد أن يكون ذلك المبدأ العملي مشتملا على الشرط المستند إلى حكم العقْل المشترك بين جميع أفراد الإنسان، ولا يمكن استناده إلى غير العقْل، أي الرغبات؛ لأنَّ متعلقاتها تختلف باختلاف الأشخاص.

إلا أن فرض هكذا قانون يتوقف على كون العقْل يحكم بمناط عام وشامل يكون بموجبه معينا للإرادة لكل كائن عاقل ولذلك يقول كانط بأنه إذا أُقر بأن العقْل المحض يحتوي في ذاته على مبدأ عملي كاف لتعيينْ الإرادة، فعندئذ توجد قوانين عملية؛ أما حينما لا يكون ذلك فإنَّ كل المبادئ تسمى مجرد مسلمات.

وبالتالي لا بد من الفراغ برتبة سابقة عن كون العقْل حاكما بما ينبغي أن يكون عليه السلوك استنادا إلى مناط عقلي يستقل العقْل بإدراكه، لا بإملاءٍ من غيره. أما إذا كان مناط انبغاء السلوك لا يستند إلى العقْل، بل إلى ما يُجعَل مناطا بمعزل عن العقْل؛ فإنَّه سوف لن يكون للعقل تقْنينْ أصْلا، ولن يكون انبغاء السلوك موضوعيا، بل متوقفا على التسليم بذلك المناط، وبالتالي ستختلف المبادئ العملية باختلاف المسلمات، وبالتالي لن يكون هناك قانون.

---

١. *نقد العقل العملي*، ترجمة غانم هنا، ص:٦٥، ٦٦.

ومضافا إلى هذا الفارق بين القانون المستند إلى العقْل وبين المبادئ العملية المستندة إلى مسلمات، وهو كون إمكانية التقْنينْ العام مرهونة بالأول، فإنَّ كانط يدعي فارقا آخر يجعله شرطا للتقْنينْ فيقول ما ملخصه[١]: إنه، ومضافا إلى أنّ العقْل هو الذي يمتلك إعطاء القوانين إذا ما امتلك المناط المعين لسلوك الإنسان ككائن عاقل، فإنَّ اتصاف تقْنينْ العقْل بالضرورة، يوجب صيرورة القوانين أوامر مطلقة غير متوقفة على صيرورتها متعلقا لرغبة الإنسان، أو مواءمتها لطبعه، وإلا لو توقفت-كما هو الحال في جعْل المسلَّمات الغريبة عن العقْل-على شيء آخر غير صرف المناط العقْلي، فإنها لن تكوْن إلاَّ قضايا مشروطة بذلك الذي كان دخيلاً في المناط، كأنْ يكون مرغوبا، أو مُلِذا، وغيرها من الشروط التي لا يُعيِّنها العقْل، ولا تصلح للتقْنينْ، وبالتالي لن تكوْن أوامر.

ومن الملاحظ حتى الآن أن كانط يضع في قبال القانون العقْلي الضروري الآمر، المبادئ العملية المشروطة بالرغبات والاعتبارات الشخصية وهذا أمر سيكرره كثيرا بطرق مختلفة حتى يرسخ فكرة أن كل قانون غائي فهو يرجع إلى الثاني أي ليس قانونا أصْلا لأنَّ كل غاية لا بد أن تكوْن هدفا لملكة الرغبة بحسب تعبيره والحال أن هذه الملكة في عرض العقْل وذلك بعد أن يعين مناط العقْل في التقْنينْ وهو حريَّة الإرادة التي تعيِّن متعلقها دون أي مبدأ قبلي أو غرض يرجى؛ ولكنه يكتفي إلى الآن بالإشارة تلويحا فيقول:

إن مجرد فعل الإرادة هو الذي يجب تعييْنه بشكل كامل... إذا ليس للقوانين العقْليَّة مرجع سوى الإرادة وحدها بقطع النظر عما يتم الوصول إليه بعليته.

ومن الواضح أيضاً، أنّ كانط يضع الصيغة الآمرة كخاصية مقومة لحقيقة القضايا الأخلاقيَّة، ولذلك فهو يصوِّر حالةً من التقابل: بين كون القواعد الأخلاقيَّة راجعة إلى العقْل الذي يعينها طبْقاً للإرادة الحرة دون أي دخالة لمضمون متعلق الإرادة في تعييْنها، وبذلك تكوْن الأخلاق أوامر يقينية قطعية وشاملة؛ وبين كون القواعد الأخلاقيَّة تابعة لمضمون الفعل من حيث كونه متعلقا للميول والرغبة، فتكون عند ذلك أوامر مشروطة بتناسبها مع رغبة الفرد وميوله، تبعا للمسلمة التي فرضها، وهي أنّ أيَّ دخالة لمضمون الفعل في تعييْن الأمر

---

١. المصدر السابق، ص: ٦٧، ٦٨.

ستجعله مرتبطا برغبة وميول الفرد نفْسه، وبالتالي ينتفي التقْنينْ. والحال أن كلاًّ من تَقَوُّم القضيَّة الأخلاقيَّة بالأمر، وكذا أصْل المقابلة، والمسلمة التي بنى عليها، كل ذلك يحتاج إلى فحص واثبات لما يقم به بعد.

بعد ذلك[١]، يبدأ كانط ببيان أسباب رفضه لأي مبدأ يعين الإرادة بنحْوٍ قبلي؛ فيعلل عدم صلاحية المبادئ العملية التي غايتها تحصيل اللذة ودفع الألم لأنَّ تكوْن قانونا عمليا، بأنَّ اللذة متقوِّمة بالشعور، وتحديدُ ما إذا كانت الأفعال موجبة لها ليس أمرا يُدْرَك بصرف التعقل، بل يحتاج إلى التجريب الذي من خلاله يعرف أي منها يؤدي لذلك، وأي منها لا يؤدي. وهذا يعني أن عملية تحديد المبادئ العملية ستتوقف على غير العقْل، أي على معيار ليس موجودا على السواء عند كل كائن عاقل؛ وذلك لاختلاف الناس في نحو انفعالهم باللذة والألم، فما يجده البعض ملذا قد يجده آخرون مؤلما وقد يخلو قسم ثالث عن كليهما وبالتالي ستنتفي أصْل القانونية.

إلا أن الأمر ليس مقصورا على اللذائذ الحسية بل يشمل حتى ما حاول كثيرون جعله لذائذ روحية وعقلية فإنَّ انتفاء مناط التقْنينْ فيهما واحد؛ (وهكذا لن يسأل أحد لا يعنيه سوى طيبات الحياة عما إذا كانت التصورات عائدة إلى الفهم (لذة روحية) أو إلى الحواس (لذة حسية)، إن أولئك الذين يروق لهم أن ينكروا على العقْل المحض القدرة على تعيينْ الإرادة من دون أن يفترض أي شعور، هم وحدهم القادرون على الانحراف بعيدا[٢].

وبالجملة، يعلل كانط هنا رفضه لقانونية أي معيار لذِّيّ حتى لو كان منشؤه الفهم لا الحس، فحتى تلك اللذائذ الروحية الحاصلة من امتلاك الفضائل، ليست لتصلح أن تكوْن غاية، ويتأسس طبْقاً لها قانون ينعت بالأخلاقيَّة؛ وذلك أنها جميعا ترجع إلى حب الذات، والسعادة الشخصية. وحيث إن كل محب لذاته، وطالب لسعادته الشخصية، يرى ما يحققها مخالفا لما يراه غيره، بل الشخص الواحد يتغير تعييْنه للإرادة استنادا إليها باختلاف أحواله، وبالتالي كيف يمكن أن يكون ما يحصّل غايات شخصية مختلفة باختلاف

---

١. المصدر السابق، ص: ٦٨، ٦٩.

٢. المصدر السابق، ص: ٧٠، ٧١، ٧٢.

الأشخاص، قابلا لأنَّ يكون أساسا لقانون عام؟! بل إن القانون الأخلاقي فيما يراه كانط، يقع في مواجهة أصْل حب الذات والسعادة الشخصية، وسيأتي من كانط اعتباره الأصْل المضاد بالكلِّيَّة للقانون الأخلاقي.

ومن الواضح هنا من كلام كانط أنه قد انصب على دعوى جعل اللذة والألم كشعورين، غاية للسلوك، والحال أنه يحق لنا أن نسأل عن مدى صحة حصر الاتِّجاهات الغائية باللذة والألم، فيبدو أن مذهب الفضيلة عند المشائية والرواقية مثلا لم يكن يفترق عن الأبيقورية بمجرد تعميم اللذة إلى غير الحسية، بل ليست اللذة من حيث هي شعور مناطا لتعيينْ الإرادة عندهم، ومع ذلك لم يعني ذلك انتفاء أي معين من مضمون الفعل. وبعيدا عن ذلك كله، هل دخول السعادة الشخصية في الغاية يعني انحصار الغاية بها أو كونها مطلوبا بالذات وبعنوان كونها شخصية، وهل إذا أدخلنا الغير ضمن الغاية فهذا يعين أن الغاية مركبة من السعادة الشخصية والغيرية؟ هل من الممكن أن يكون في البين مناط أعم منهما شامل لهما فلا يعود معه لاعتبار الأنا أو الغير أي مدخلية في مناط التقنين؟ هذا ما يحتاج إلى جواب كان يفترض أن يؤدى منذ البداية؛ ولكن كانط لا يلتفت إليه فيما يبدو إلى الآن، وبالتالي يحاول أن يصور المسألة وكأنها بين طرفين لا ثالث لهما، ويفرض المقابلة بالنحو الذي سبق ذكره.

ويتابع [1] كانط نقده لغائية السعادة الشخصية واللذائذ غير الحسية، ويضيف على ما تقدم: بأنَّ جعْل ملكة رغبةٍ عليا، مع جعل الغاية هي اللذة، لا يحل المشكلة؛ لأنَّ اللذة هي-هي، سواء كان مصدر تعيينْ موجباتها الحس أو الفهم. ويُمثِّل كانط بأمثلة يريد من ورائها بيان أنه طالما أن اللذة هي الغاية فليس المهم ما الذي يحققها لأنَّها على حالها لا تختلف باختلاف منشأ معرفتها وكونه الحس أو الفهم؛ ولذلك يجب أن نلغي أصْل التفرقة بين ملكة رغبة عليا ودنيا لأنهما واحد ولا يختلفان نوعيا وحقيقة. ولكنْ-يتابع كانط-إذا أُصِرَّ على الإبقاء على هذا المصطلح، فليس أجدر بملكة عليا للرغبة غير العقْل؛ لأنَّ نحو

١. المصدر السابق، ص: ٧٣، ٧٤.

تعييْنه، ومناط تعييْنه للإرادة، يختلف نوعيا عن تعيينْ ملكة الرغبة الدنيا، أي ما كان بغرض اللذة؛ لأنَّ العقْل بذاته-ودون أي استعانة بغيره حتى بالنتيجة المترتبة عليه-يُعيِّن أساس القانون الأخلاقي.

ولكن مهلا! هل إرجاع الأخلاقيَّة إلى العقْل، يعني أن العقْل يُعيِّنها دون لحاظ خصوصيَّة مضمون متعلق الإرادة؟ وهل إذا كان العقْل يلحظ خصوصيَّة مضمون متعلق الإرادة، فهذا يعني أن ذلك المضمون سيكون ملحوظا من حيث هو متعلقا للميول، ومصدرا للشعور بالمتعة واللذة؟ إن ما اختاره كانط من مرجعية العقْل لا يثبت إلى الآن ما هو بصدده، ولا الذي نفاه من دخالة مضمون الفعل في تعيينْ العقْل، يلزم بأن تكون كل دخالة للمضمون أمرا نسبيا تجريبيا وملحوظا من حيث هو ممتع وملذ.

ثم إن كانط، وحتى لا يُتوهَّم من كلامه أن السعادة لا ينبغي أن تكوْن مطلبا للعاقل، حاول أن يستدرك[١] هذا ويقرر بأن السعادة لا يمكن إلا أن تكون مطلب كل إنسان عاقل، ولكن من حيث طبيعته الفانية وبسبب حاجاته التي تلازمه، إلا أنه يعود ليقرر ويؤكد أن السعادة ترتبط بمقدار ما يوجد في الشعور من لذة، ووجدان الشعور للذة لا ضابطة له بين الذوات الإنسانيَّة وغير قابل للتحديد بالعقْل مستقلا، وعليه فهو خال من الضروريَّة التي يتقوم بها القانون؛ وبالتالي ستبقى مبادئ من هذا النوع مجرد توصيات مشروطة بأمر يختلف باختلاف الأشخاص، والنتيجة هي أنها غير قابلة للتقْنينْ.

ولكن إذا كان الإنسان بمقتضى نقصه واحتياجه فهو يسعى للتكامل، فأي ملازمة تلك التي جعلت كانط يفرض أن السعي للاستكمال سيجعل من شعور اللذة والمتعة غاية وحيدة؟ وأين ذاك الذي يربط بين كون الإنسان ذا حاجات، وبين كون غايته بالذات وحصرا هي اللذة والمتعة؟ أليس كونه محتاجا يوجب مطلوبية استكماله؟ وأليس استكماله بتحصيل حاجاته وكمالاته؟ إذاً، فهل كمالاته وحاجاته هي اللذة والمتعة فقط، وهل طلبه لكمالاته مقيد حصرا بكونه من حيث تأديتها إلى اللذة وتجنبها للألم؟! وهل الكمالات

---

١. المصدر السابق، ص: ٧٤، ٧٥، ٧٦، ١٧١، ١٧٢.

نسبية لا ضابطة لها وتختلف باختلاف الأشخاص؟ فمن أين تأتى لكانط أن يجعل اللذة والمتعة غاية بالذات ووحيدة للإنسان بما هو فان وذو حاجات، فيتنقل من احتياجه هذا إلى غائيَّة اللذة والمتعة بالذات وحصرا؟ إن هذا القفز، أو ربما التغاضي عن بحث مسألة وجود مبدأ كامن وراء اللذة والمتعة، ووراء المنفعة الشخصية أو الغيرية بما هما كذلك، أي التغاضي عن بحث مسألة وجود أمر عام مطلوب بالذات يلازم حصوله مع الوعي به حصول الرضا أو اللذة أو المتعة ويكون تارة عائدا إلى الذات وأخرى إلى الغير، هو الذي سمح لكانط لأنَّ يصور المسألة على هذا النحو من التقابل.

ونتابع مع كانط[١]، فبعد أن بين عدم صلاحية غير العقْل لأنَّ يقنن السلوك، طالما أن تقْنينْ هذا الغير يتوقف على مسلمات غير عقلية تفرض قبل تقْنيْنه وتلغي قانونيته وعموميته، شرع كانط في تبيين الأساس الكُلِّي في تقْنينْ العقْل. فبعد أن منع أن يتم التقْنينْ استنادا إلى معرفة ما الذي يكون متعلقا للإرادة معرفة سابقة على أصْل التقْنينْ؛ وبالتالي فإنَّ مادة ومضمون القانون لا تُعين قبْليا، ولا هو يُعيَّن بالعقْل ابتداء؛ فعندئذٍ لن يبقى إلَّا الهيئة والصورة القانونية الخالية من أي مادة معيَّنة، ومنقطعة عن أي متعلق محدد مسبقا؛ وبالتالي إن ما يبقى هو الكلام عن كيْفيَّة الإرادة بنحْوٍ مطلق، وبغض النظر عن متعلقها؛ والنتيجة هي أننا وقبل أن نحدد ماذا ينبغي أن نريد ونفعل أخلاقيا، يجب أن نفرغ عن تحديد كيف نريد، وكيف تكوْن الإرادة أساسا للقانون الأخلاقي؟ وحيث إن هذا الأمر لا يحسم بالحس، ولا ينتمي إلى ملكة الرغبة، فليس إلَّا العقْل الذي له شأنية الحكم والبتِّ فيها، وإذا ما بتَّ العقْل، وتم تحديد، كيف تكوْن الإرادة أساسا أخلاقيا، أمكن تأسيس القانون الأخلاقي بالعقْل فقط، ليتم استنادا إليه تشْخيص مادة الإرادة وموضوعها استنادا إليه. وهذا ما يكشف عنه كانط[٢] عندما يعتبر أن الاستقلال الذاتي للإرادة، أي الحريَّة، هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقيَّة وللواجبات المطابقة لها، وهذه نفْسها هي الشرط لكل المسلمات، شرط يمُكنِها بموجبه وحده، أن تكوْن متوافقة مع القانون الأخلاقي الأعلى.

---

١. المصدر السابق، ص: ٧٧، ٨٠، ٨١.

٢. المصدر السابق، ص: ٨٠، ٨١.

إذاً طالما أن تحديد الأساس الأخلاقي سيكون عقليا-وذلك ببيان كيف تكوْن صورة الإرادة، أي كيف نريد، قبل أن يتبين لنا ماذا نريد ويتحدد لنا موضوع ومادة الإرادة-فهذا يعني أنَّ استقلال العقْل في تحديد هذا الأساس يعني استقلاله عن كل ما هو غير عقلي مما هو حاكم للطبيعة، ومن شؤون الظاهرات والتجربة؛ وبالتالي لن تكوْن كيْفيَّة الإرادة خاضعة لقانون السببية بصورته التي فرغ عن كونها تُعْنى بما هو تجريبي؛ والنتيجة أنه إذا جردت الإرادة التي هي شيء في ذاته، وليست ظاهرة حسية تجريبية، عن قانون السببية؛ فإنَّ الذي سيبقى هو إرادة مستقلة عن أي معين لها من خارج ذاتها، وهذه ليست إلَّا إرادة حرة، هي بنفسها كافية لتعيينْ متعلقها، طالما أن صورة استقلاليتها محفوظة في ذلك التعيينْ.

وبالجملة إن حريَّة الإرادة هي الصورة التي يجعلها العقْل أساسا لإمكان القانون الأخلاقي، وهي الأساس لتعيينْ موضوعها ومادتها أي متعلقها، وذلك بأن يكون منسجما مع حريَّتها واستقلاليتها، في قبال الميول والرغبات؛ أي أن تكوْن الإرادة إرادةً للواجب بما هو واجب؛ لأنه هو الشيء الوحيد الذي يبقى في قبالها، وعليه فكل موضوع يجعل الإرادة خاضعة لميول ورغبات، لن يكون معيَّناً بتلك الإرادة؛ لعدم صدق الواجب عليه، بل بمبدأ يسلم قبل القانون، وبالتالي يلغي أصْل التقْنينْ.

ولكنْ، يبقى هنا سؤال لم يجب عليه كانط، وهو أن صورة الإرادة، وإن كان بالإمكان أن ينظر إليها مستقلا بمعزل عن موضوع محدد، فمع ذلك، هل يتصور لها وجود، أي هل يتصور الحكم بالوجوب بمعزل عن أي لحاظ لموضوعها، والحال أن الإرادة معنى إضافي، فطالما أنك فرضت الإرادة، فقد فرضت المراد، فكيف يعقل الحكم على الصورة بما هي صورة، بمعزل عن دخالة أي خصوصيَّة للمادة؟ أو قل، كيف يمكن الكلام عن صورة الإرادة، دون أنْ تكوْن متفرعةً على التسليم بصلاحية موضوعها ومادتها كيْ تكوْن متعلقا للإرادة؟ فقبل أن يحدد العقْل كيف تكوْن الإرادة، يجب أن يفرغ عن أنها إرادة لأي شيء، فتبعا لخصوصيَّة هذا الموضوع والمادة بعينها، تتحدد صورة الإرادة. لقد أصاب كانط في حكمه بأن متعلق الإرادة عندما يكون عبارة عن الملذ بما هو ملذ، فإن ذلك يفرض أن تكوْن

صورة الإرادة مقيدة بالميل وخاضعة للرغبة؛ ولكن، ماذا عن حالة حريَّتها عن الميول والرغبة، ألا يفترض أن يكون لها منشأ في موضوعها ومادتها كما كان لتلك بحيث يكون هذا المنشأُ عاما وشاملا في كل ما يتوافق مع حريَّتها، ومن ثم، ولأجل كونه متحققا فيها جميعا، احتفظت الإرادة بحريَّتها عن الميول والرغبة حينما يتعين منها وبها كمادة محددة ولكن من حيث تلك الخصوصية العامة.

وبعبارة أخرى، إذا كانت حريَّة الإرادة هي المعيار الذي متى ما اتسق مع مادة وموضوع ما صحَّ أنْ تكوْن تلك المادة متعلقا لها، وبالتالي يتحدد القانون الأخلاقي، فما هو الشيء المشترك والجامع بين هذه المواد، والذي أوجب اشتراكها في كونها تتسق مع حريَّة الإرادة، وقابلة للتعيينْ بإرادة حرة؟! إن هذا السؤال لم يجب عنه كانط حتى الآن، بل يصر على جعل العقْل معينا لصورة الإرادة، بمعزل عن أي مادة.

ثم إن كانط يعتبر تبعية الإرادة لأي مبدأ قبلي على تعيينْها للمراد أمرا موجبا لإلغاء حريَّتها من الأساس، ولكن يمكن طرح سؤال هنا وهو التالي: أليس فرض وجود مبدأ عقلي لتعيينْ الإرادة غير راجع إلى التجربة، ولا هو خاضع لمسلمة اللذة، ولا هو صوري بحت، بكافٍ في تعيينْ مادة الإرادة وحافظٍ لحريَّتها؟ لقد اكتفى كانط بإرسال دعوى رجوع كل الغايات إلى اللذة وبالتالي إلى التجربة إرسال المسلمات؛ ولذا اضطر إلى جعل قانون العقْل خاصا في صورة الإرادة وهيئتها لا في مادتها وموضوعها.

ثم إن كانط ادعى بداهة هذا الأساس العقْلي الصوري وأوليته وعدم استناده إلى أي مبدأ تجريبي فقال: (إن القانون الأخلاقي معطى كما لو كان بمثابة واقعة للعقل المحض نحن واعون بها قبليا وهي يقينية بشكل قاطع...)[١]. أقول، إن دعوى كانط-حول كون الإرادة الحرة مبدأ لتعيينْ موضوعها وأساساً للقانون الأخلاقي، مما يحكم به العقْل المحض من تلقاء نفسه؛ لأنه واقعة العقْل الصرفة-وهو تعبير آخر عن البداهة، ليست بذاك الوضوح؛ لأن كل الأحكام العقْليَّة اليقينية خاضعة لقانون التناقض كما يعترف به كانط، فلا بد إذاً من

١. المصدر السابق، ص: ١٠٧، ١٠٨، ١١٨.

بيان استلزام خلاف هذا الحكم للتناقض، وهو ما لم يفعله كانط. بل إن كانط يرفض الحكم بوجود إرادة حرة حكما نظريا، بل يجعلها ضرورة عملية يجب الإيمان بها؛ لتوقف قانونية المبادئ العملية بحكم العقْل عليه، وهذا تعبير آخر عن رفض البداهة؛ وبالتالي لا يكون لليقين المدعى أي قيمة معرفية؛ أي هو فاقد لصلاحية للاعتماد عليه في مقام التأسيس لقانون أخلاقي يراد له أن يكون موضوعيا.

وكيفما كان، نتابع مع كانط الذي، وبعد أن أوجد المقابلة بين القانونية الأخلاقيَّة وغائية السعادة الشخصية للمبادئ العملية، وأصر على تفسير السعادة بمعنى تجريبي بإرجاعها إلى الشعور باللذة، ورفض دعوى الاتحاد بين مفهومها ومفهوم الخير والفضيلة، ورفض أي ارتباط بين الخير والسعادة، وقرر بأن غائيَّة السعادة لا تؤدي إلى إرادة ونية خيرة، ولا الأخيرة تؤدي إلى الأولى إلاَّ إذا حصرنا الإنسان بكيانه الحسي-بعد كل ذلك، ورغم تكريسه[1] لحالة التعارض بين الأخلاقية ونظرية السعادة، حاول[2] أن يوجد ترابطا بينهما؛ وذلك من خلال النظر إلى الواجب كغاية، حيث فرض إمكان توقف القيام بالواجب على عمل ما يرتبط بالسعادة الشخصية، بل جعل السعادة الشخصية قابلة لأنَّ تكوْن في بعض مواردها مِصْداقا للواجب. والحال، أن هذا كله، ليفترض علاقة بين مضمون الفعل وكونه متعلقا للوجوب العقْلي، وبالتالي تبعية الوجوب العقْلي لمضمون الفعل، والذي تارة يكون مرتبطا بلذة شخصية، وأخرى لا يكون؛ وهنا يشرع جوهر المسألة في الكشف عن نفسه أمامنا، ليبين لنا أن المشكلة الحقيقية لم تكن أصلا في ملاحظة مضمون الفعل وغائية السلوك والقانون، بل المشكلة حصرا قائمة في حصر مضمون الفعل بالارتباط بشعور اللذة والميول الشخصيين؛ وبالتالي يرجع تحديد تقْنينْ العقْل بأنه أمر صوري بحت، إلى عدم تَصوُّر مضمونٍ غيرِ خاضعٍ للميول الشخصية يكون مناطا لتعيين العقل وملائما لحرية الإرادة عن الميول والرغبات بحسب تعبير كانط. وهذا الأمر هو الذي قاد كانط إلى ارتكاب المقابلة الثنائية التي أشرت إليها سابقا، ولكنَّه بمُجرَّد أنْ جعل السعادة الشخصية قابلةً لأنَّ

---

١. المصدر السابق، ص: ٨٩، ٩١، ١٧٠.

٢. المصدر السابق، ص: ١٧١-١٧٢.

تكوْن مِصْداقا للواجب؛ فهذا يعني أنَّ مضمون الفعل، دخيلٌ في تعيينْ متعلقِ الإرادة، وتحديدِ الواجب العقْلي، ولكنَّ هذا المضمون المُلاحَظ، سيكون أعمَّ من اللَّذة والسعادة الشخصيتين بالمعنى الذي صوره كانط، وبذلك يكون كانط في طريقه إلى التنازل عما أسَّسه قدرا ما، فهل سيقف عند هذا الحد، أم أنه سيذهب إلى ما هو أبعد من ذلك. سوف نرى!

نتابع مع كانط في سيره التنظيري لرؤيته حول القانون الأخلاقي، لنجد أنه ورغم كل ما قرره سابقا، لم يستطع أن ينكر ملازمة العمل بالقانون الأخلاقي لشعور ما رفض أن يسميه سعادة أو لذة؛ وراح[١] يبحث له عن اسم آخر، فتجلت المقابلة الآنفة الذكر بأبرز صورها، حيث لم يعترف كانط بأي وسط بين اللذة والشعور من جهة، وصورة الوجوب العقْلي من جهة أخرى، فهو يفترض أن هذه الثنائية هي الحاكمة للسلوك البشري، فإما أن يكون صوريا بحتا، وبذلك يكون أخلاقيا، وإما أن يكون لذيا، وبالتالي يخرج عن كونه أخلاقيا؛ ورغم أن للقانون الأخلاقي أثرا للذة وشعورا بالرضا في نفْس من يمتثل لذلك القانون إلاَّ أنه يجب إلاَّ تصبح تلك اللذة كدافع لأصْل الإلتزام بالقانون الأخلاقي المتقوم بتعيينْ الإرادة قبليا والذي هو بدوره يعين موضوعها ولذلك يختصر كانط كلامه بالعبارة التالية: (أن نصل إلى ما نبحث عنه، أي إن الأفعال يمكن أن تتم ليس وفقا للواجب فحسب (كنتيجة لمشاعر المتعة)، وإنَّما عن واجب، فهذا ما يجب أن يكون الغاية الحقيقية لكل رعاية أخلاقية)[٢].

فبالنسبة إلى كانط، لا يكْفي أن يوافق الفعل مقتضى الواجب، بل يجب أن يكون الفعل بداعي امتثال الواجب. إلاَّ أن كانط لم يستطع إلا أن يجد نفسه[٣] أمام نتيجة تترتب على القيام بالواجب بداعي تحقيقه بما هو واجب، بحيث تكوْن هذا النتيجة شيئا هو غاية، ولكن ليس مرتبطا باللذة والمتعة. ومن هنا لم يجد كانط بدا من الإقرار بملازمة بين الوعي بحاكمية القانون العقْلي، وأثرٍ ونتيجةٍ ما تحصل نتيجة هذا الوعي، سمَّاها الارتياح والرضا

---

١. المصدر السابق، ص: ٩٥، ٩٦، ٢٠٨.

٢. المصدر السابق، ص: ٢٠٩.

٣. المصدر السابق، ص: ١٥٥، ١٠٩، ٢١٠، ٢١٢.

عن النفس. بل إنّ كانط يقرر أنّ حقيقة الحريَّة والاستقلالية للإرادة عبارة عن السلوك لا عن عوَز وميل؛ ولذا كان الوعي بها وعيا بحالة عدم العوَز، وبالتالي ليس تعيينْ موضوع الإرادة إلاَّ من حيث أنه يتناسب مع عدم العوَز، وبذلك أصبح عدم العوز، أي الحرية التامة، هي الغاية التي يتعين على أساسها الواجب.

فالنتيجة هي أن الميول التي تتوافق مع القانون الأخلاقي، ورغم موافقتها له، تبقى غير صالحة للانبعاث عنها ولأجلها في القانون الأخلاقي، بل لا بد أن يكون ذلك تحت حراسة العقْل، وهذه الحراسة والحاكمية للعقل هي قِوام عدم العوَز، ومنشأ لارتياح عقلي. هذا الارتياح الذي إنَّما يتسبب به الفعل الأخلاقي، لأنه موجب لاستقلالية الإرادة، التي هي المبدأ لتعييْنه بمادته.

فها نحن ذا، فقد أصبح للعقل غاية ومصلحة مستقلة عن ملكة الرغبة والشعور، هذه المصلحة يعيِّنها العقْل، ويعيِّن كيف تَتحقق، كما أنه يُعيِّن مصلحة كلِّ القوى الأخرى للنفْس على حد تعبير كانط. وإذا ما كان العقْل الإنساني الذي به كان الإنسان إنساناً هو الحاكم، وله تتبع الإرادة في كل تعييْن لموضوعٍ ومادةٍ، فإنَّ النفْس ستصِل في ميولها إلى توافق تامٍّ مع القانون الأخلاقي.

لم يكفَّ كانط عن حصر مفهوم السعادة بأمر حسيٍّ لذّيٍّ، هذا الحصر، سواء كان عن عمدٍ أو غير عمد، أوْجد مشكلةً في تسْمية الحالةِ التي تكوْن للإنسان حين وعْيه بحريَّة إرادته وحاكمية العقْل، أي عدم العوز، وعدم الخضوع للميول والأهواء؛ ولذا سمَّاها كانط بالرضا عن النفْس المُولِّد لحالة الارتياح العقْلي. والنتيجة هي: أنَّ الخير الأعلى الأخلاقيّ، هو صيرورةُ العقْل حاكماً، أيْ تبعيَّة تعييْن الإرادة للعقل، وذلك من خلال الحِفاظ على صورة الإرادة، بأنْ تَبْقى إرادةً حرة، فإذا ما حصّل العقْل ذلك، أيْ ساد على كل القوى، فكان هو السببُ المعيِّنُ للإرادة، والمانعُ لأيِّ سببٍ آخر لتعييْنها، فإنَّ هذه الحال هي الخير الأعلى الذي يكوْن غاية العقْل، وليس الشرُّ إلاَّ تركَ تعييْن الإرادة لغيره من الميولِ، والوعيُ بهذه الحاكمية، موجبٌ للرضا والارتياح. وبعد، يتابع كانط سيره ليدرك أن هذا الخير الكامن في العمل وفقا للواجب الذي يحكم به العقل بنحو مضاد للميول والرغبات، ليس

هو الخير الأعلى والأسمى بل هناك ما هو أعلى وأسمى ومنه، وراء هذا الخير الأعلى، يكون أسمى، هو إذا ما صارت الميول متوافقةً مع الإرادة، بحيث لا يعود بين تعيينْ إرادةٍ حرةٍ لموضوعها، وتعيينْ الميول له، أيُّ فرق، فيَنْتفي الإكراه، وتنْتَفي أخلاقُ الواجب، وتصير أخلاقَ قداسةٍ. والنتيجة هي، ليستْ فقط إخضاعَ الميول، بلْ تمَاهي تعيينْ الميول مع تعيينْ الإرادة الحرة، ومتى ما صارت النفْس كذلك، فقد حَصّلت الخير الأسمى؛ بناء عليه، سيكون الخير الأسمى، هو غاية القانون الأخلاقي، وموضوع الإرادة.

ومن هنا، يقرر كانط صراحة[١] أنه طالما أنّ للإنسان ميولا تتنافى مع قانون العقْل الأخلاقي، فإنَّ تعييْنه للإرادة سيكوْن على خلاف تلك الميول، وإذا ما كان تحكيم القانون يتم بتعيينْ مادةِ الإرادة وموضوعِها بنفْس الإرادة الحرة، وكان الانبعاث نحو العمل فقط وفقط لأجْل القانون الأخلاقي، واحتراماً وهيبةً له لا لما يَنْتُجُ عنه؛ فحينئذ، سيكون السلوك سلوكا أخلاقياً. أمّا إذا صارت كلُّ ميول النفْس متوافقةً مع القانون، أيْ منسجمةً مع تعيينْ الإرادة الحرة، فإنَّ القانون الأخلاقي سيكوْن قانونَ قداسةٍ، لا قانونَ الواجب. وأمّا إذا كان الفعْل مطابقاً لما تُعيِّنه الإرادة الحرَّة، التي هي أساسُ القانون الأخلاقي، دون أنْ يكوْن الدافعُ هو التَقيُّد بالقانون واحترامُه، أيْ لمْ يكنْ لأجْل الواجب، فإنَّ السلوك سيكوْن شرعياً، لكنّه لنْ يكوْن أخلاقياً.

فالخيرُ هو السلوكُ وفقاً للواجب، والواجبُ هو أمرُ القانون الأخلاقيّ، والقانونُ الأخلاقيّ تعيينْ الإرادةِ الحرة لموضوعها بِعِلِّيَّةِ ذاتِها، وإذا كانتْ الإرادة الحرة مشتركةً بين جميع الناس، فإنَّ ما تعْيِّنُه الإرادةُ هو القانون الصالح لإرادةِ كلِّ أحدٍ.

لمْ يرْضَ كانط أنْ يُسمّي الارتياح وحالة الرضا بالسعادة، ولمْ يَرْضى أنْ تُسمّى تلك الغاية والمصلحة والمنفعة التي للعقل كما تكرّر منْه وصْفُه بها-لم يرضى بتسميتها-بالكمال، نعم جعَل تحقيقَ الخير الأسمى غايةً للعقل وغرضَه؛ ولذا عندما عرَّج[٢] على دعوى كوْن الغاية هي الكمال، حاول أن يُفرِّغها منْ كلِّ جِدَة، ويُرجِعها إلى مَلَكة الرغبة، وبالتالي عدم جدواها في تأسيس قانونٍ

١. المصدر السابق، ص: ١٥٧، ٢١٥.
٢. المصدر السابق، ص: ٩٨،٩٩.

عامّ وشاملٍ للأخلاق، ورجوعِها إلى حبّ الذات. لقد رفض كانط صلاحية أن يكون الكمال أساسا للقانون الأخلاقي، بحجة أن انطباقه على الأفعال ليس معطىً قبلي، وبالتالي فإنَّه يتوقف على ملاحظ نتائج الأفعال، والنتيجة هي تجريبية هذا المبدأ في تعيينْ الإرادة، وعليه لا يصلح لقانون أخلاقي عقلي.

وبالجملة لقد وصل كانط إلى أنه عندما تكف الميول والرغبات عن مضادة حكم العقل بالوجوب، فإن القانون الأخلاقي حينها يكف عن أن يكون قانون الواجب، بل يصير قانون قداسة. لقد قبل كانط بصيرورة الإنسان في ميوله ورغباته متوافقا بالكلية مع مقتضى القانون الأخلاقي، دون أن يلاحظ أن في ذلك اقرارا منه بحصول حالة كمالية لم تكن من قبل فيه، فلقد أصبحت رغباته وميوله ليس فقط متعلقة بما تعلق به الواجب الأخلاقي، بل لقد أصبحت متعلقها بالذات وأصبحت اللذة تابعة للتوافق مع الفعل العقلي ولم يعد لرغباته وميوله أي متعلق إلا ذاك الذي يقره العقل ويرضا به.

ولكن أليس هذا تصريحا صارخا باشتمال مادة الأفعال الأخلاقية، أي المادة التي يعينها الواجب الأخلاقي بحرية الإرادة-اشتمالها على خصوصية هي غاية بذاتها؟! أليست هذه الغاية بذاتها قد أصبحت متعلقا للميول والرغبات فصارت بذلك ميولا ورغبات متماهية مع القانون الأخلاقي، وصار العمل على وفق هذا القانون عملا على وفق قانون القداسة لا قانون الواجب؟! والآن، هل هذه الخصوصية التي هي غاية بالذات، هي أمر غير كون متعلق الإرادة كمالا في نفسه راجحا بذاته ككمال لموضوع ما بمعزل عن كونه راجعا إلى الذات الشخصية الفاعلة أو إلى غيرها، وبغض النظر عن ترتب اللذة والألم على الفعل أو الترك أو لا، وبغض النظر عن التوافق مع الرغبة والميول التلقائيين أو لا؟!

وبعد، أليست هذه الحالة التي يصل إليها الإنسان هي عين الحالة التي دئب الرواقيون ومن قبلهم المشاؤون على تسميتها بحالة العدالة التي هي أول كل الفضائل وأساسها وحقيقتها، حيث تصير أفعال المرء متعلقة بالكمال الراجح بالذات بغض النظر عن موضوعه ومحله، ويصير ميل المرء متعلقا بالذات بمراعاة الكمال الراجح بالذات بغض النظر أي جهة أخرى. وهذه المراعاة من هذه الجهة، تكون مطلوبا يسعى المرء لتحصيلها

طالما أن ميوله ورغباته التلقائية لا زالت تحكمه، فإذا ما كفت رغباته وميوله عن أن تكون تلقائية، بل صارت منبعثة عن تعيين وتحديد روية عقله على أساس معياره المتمثل بالكمال الراجح بالذات، وصار الفعل أو الترك كلاهما ملذان على حد سواء طالما أن الذي يتحقق بهما هو الكمال الراجح بالذات، فعند ذلك يصبح المطلوب فعليا والفضيلة حاصلة حيث يملك الإنسان ملكة الاعتدال النزوعي المتماهية مع ملكة الروية العقلية العملية المستمدة لمبادئها عن الروية العقلية النظرية؟!

لا يبدو كانط بوارد الكلام عن أي من ذلك، بل تراه يصرُّ على رفض أيِّ غائيَّة في القانون الأخلاقي، حتى لو كانت صرْفَ غايةٍ عقلية، لأنَّ هذا من شأنِه أنْ يخْرجَنا عن كوْنِنا خاضعين لعقْلنا، مُراعين لهيْبَتهِ وحاكميّته، مما ينْفي أصْل قانونيّته على حدِّ زعْمه، ويقول حول ذلك:

إنه لجميل جدا أن يصنع الخير بدافع حب البشر والإحسان المتعاطف معهم، أو أن يكون المرء عادلا بدافع حب النظام لكن هذا ليس بعد المسلمة الحقيقية الأخلاقيَّة لسلوكنا التي تليق بمنزلتنا بين الكائنات العاقلة كونها بشرا...[١].

لمْ يسأل كانط نفْسه عن السبب الكامن وراء هذه المشاعر النبيلة، وهل أنّ الرغبة بها، هي رغبةٌ أنانية، أو بداعي لذةٍ شخصية، أم أنّها تطبيقٌ لمبدأ أعمّ من النفع الشخصي ونيل اللذائذ؟ لم يرى كانط أنّ الحاجة إلى العقْل في مثل هذه السلوكيات الشائعة لم تكن يوما لأجل تصحيح النيّة وتخليصها من الأنانية وغائية اللذة الشخصية، بل إن الحاجة إلى العقل فيها تكمن حصرا في ضمان مُراعاة المبدأ المحرِّك لها بنحْوٍ تامّ حتى لا يقع المرء في ضد غايته بارتكاب الإفراط أو التفريط؛ والسبب في ذلك هو أنّ هذه الأفعال وإن كانت تَحْصُل وفق ميولٍ تلقائية، إلاَّ أنّ دافع ذلك الميول ومبدأه وغايته، هو صرف مراعاة الكمال الراجح بالذات، ولكن لأن الميول التلقائية لا تكفي لضمان الوفاء بالغاية فهي لا تَرى إلاَّ مُتعلَّقها؛ والوفاء بالغاية يتطلب اجتماع أمرين، وهما: التحْفيز على الكمال الراجح بذاته، ومحدودية التحْفيز بحدود ترتُّب الكمال الراجح بالذات؛ والحال أن تحقيق هذه المحدودية لا يمْكن

١. المصدر السابق، ص: ١٥٨.

أنْ يكوْن إلَّا برعاية العقْل في روِيَّته لها؛ ولذلك كان العقل الحاكم بمراعاة تلك الغاية المطلوبة بذاتها والتي تعلقت بها الرغبة التلقائية أيضا، حاكما بضرورة جعل الإرادة ناشئة عن رويته منعا لإفْراطها وتفريطها، وذلك بتحديدِ حدودها بما يتناسب مع مبدئها. ومن هنا، وفي نهاية المطاف، إذا ما أصبحت الميول في نشوئها منطلقة من سبق روية العقل فلم يعد للتلقائية دور في نشوئها، بل تصير التلقائية تلقائية في النشوء عن الروية في مراعاة الغاية والعمل على وفقها، فعند ذلك فقط تصير الميول ميولا ناشئة عن اعتدال نزوعي، وعند ذلك فقط تصبح تلك الميول بتنوع متعلقاتها فضائل متنوعة[١]. ولكن إذا كان الأمر كذلك، أفلا يعني هذا أن تقنين العقل للسلوك الإنساني هو من الأساس قانون قداسة، لأن امتلاك الفضيلة لا يعني ولم يعني عند منظريه إلا ذلك، وأن المسعى كان من الأساس نحو بيان قانون الفضيلة، وأنه يفترض بالإنسان أن يكون ساعيا لامتلاك الفضيلة أو القداسة أو ما شئت فسمها. وإذا كان كذلك، أفلا تصبح مسألة الواجب، والانبعاث عن واجب، وكون القانون شرعيا أو أخلاقيا بالمعنى الذي قرره كانط من معنى الأخلاقية-ألا يصير كل ذلك كلاما في أمور أجنبية كليا عن مقام التأسيس النظري وتقنين العقل ومعايير تقنينه؟!

إلا أنّ كانط لمْ يكنْ بِواردِ كلِّ ذلك، بل إنَّه سلَك مسْلكه الخاص، وهذا ما قاده إلى ضرورة الاستعانة بمُصادراتٍ لا يمْلك عقْله أنْ يَسْتدل عليها نظرِيّاً، أو أن يبين أوليتها معرفياً. إذْ، بعد أن وجَد أنّ إمكان القانون الأخلاقيّ يتوقّف على التّسليم بعدَّة قضايا قد فرغ مسبقاً عن عجْز العقْل التَّأمليّ عن حسْمها إيجاباً أو سلباً، وبعْد أنْ بَنى على ضرورة القانون الأخلاقيّ، ثم حكَم بتضمُّن حقيقةِ القانونيّة للإيجاب والأمر، وبالتالي فإنَّ جهة القضايا هي الوجوب، وليس إلَّا الوجوب يصْلح مؤسّساً للقانون؛ لأنَّ أي اعتبار لموادّه في التقْنيْن، فإنَّه سيتوقّف على ما هو تجريبيّ ونسبيّ، فتنْتفي أصْل القانونية، وبعد أن كان الوجوب إلزاماً، والإلزامُ لا يمْكن أنْ يتصوّر إلَّا بالقياس إلى إرادةٍ تكوْن عِلّيَّتها للفعل غيرَ ضروريَّة أو آليّة كما هو الحال في القانون الحاكم للطبيعة، بل لا بد أنْ تكوْن إرادة حرة؛

١. لقد فصلت الكلام حول هذه النقاط كلها في القانون العقلي للسلوك، طبع مكتبة ومضات، بيروت لبنان، في المطلبين الثاني والثالث، فيمكن لمن أراد الاستزادة المراجعة هناك.

بعد كل ذلك ولأجله، قام كانط بافتراض أن الإرادة الإنسانيَّة حرة، والحكمُ بحريَّتها ليس حكماً نظرياً، وإنَّما إيمانٌ عقليّ عمليّ، لا قيمة نظرية له؛ وبما أنّ الإرادة حرة، فإنَّ تعيينْ مادة القانون، ومادة القضيَّة الأخلاقيَّة التي جهتها الوجوب، لن يكوْن إلَّا على عُهدتها بما هي إرادة حرة بصدد تحقيق الواجب، وهذا التعيينْ بديهي، إذ تعيينْ المادة المُتوافقة مع حريَّة الإرادة عن أي ميول هو بين لكل أحد.

وهكذا يمَضي كانط في افتراض مسلَّمة حريَّة الإرادة، ويُتْبِعها بافتراض خلود النفْس كشرطٍ عمليّ لإمكان تطبيق القانون، ثم يَفترض وجود الكائن الأسمى، وهو الله، كشرطٍ لإمكانية الوصول إلى الخير الأسمى[١]. وهذه الافتراضات ستَبقى افتراضاتٍ محضة، لها ضرورةٌ عمليةٌ فقط[٢]؛ ولذا عبرَّ عن الاعتقاد بها بالإيمان العقْلي، وجعل شرط هذا الافتراض، إقرار العقْل التأمليّ بِعدم تناقضها، وإن عجِز عن حسْم واقعيّتها كموضوعات مُتعيِّنة[٣].

ولكنْ، وبعد كل ذلك، وبمعزل عنه كله، يبقى أمامنا سؤال واحد وأساسي، يمكن للجواب عنه أن يأخذ محاولة كانط كلها إلى حيث حاول جاهدا من الأساس أن يبعدها عنه، وهذا السؤال هو، لماذا يجب الالتزام بهذا القانون؟ وما الذي يجعل اتّباع ما يوجبه العقْل لازماً؟ وهنا لا يجد كانط بدّاً من القول بأنّ غاية الإنسان لا تنحصر بالحاجات الحيوانية، بل إن للإنسان مقاماً آخر، لا يمْكن الاقتصار معه على مجرّد الاستعمال الآلي للعقل في خدمة الحاجات الحيوانية، فيقول:

إلا أنه مع ذلك ليس حيوانا إلى درجة تجعله غير مكترث بكل ما يقوله العقْل من عنده ويستعمل العقْل مجرد أداة لإشباع حاجاته بوصفه كائنا حسيا، ذاك أن امتلاكه لعقل لا يرفعه إطلاقا في القيمة فوق الحيوانية البحتة وإذا كان العقْل ليخدمه فقط في البحث عما تحققه الغريزة لدى الحيوانات ففي ذلك لن يكون العقْل سوى طريقة خاصة استخدمتها الطبيعة لتسلح الإنسان بها من أجل الغاية نفْسها التي صممت هي الحيوان

---

١. المصدر السابق، ص: ٢١٧.

٢. المصدر السابق، ص: ٢٢٠.

٣. المصدر السابق، ص: ١١٩.

من أجل الوصول إليها من دون أن تخصه بغايات أسمى.... ولكن للإنسان علاوة على ذلك عقلا يهدف إلى غاية أسمى[١].

ها نحن ذا! لقد أصبح اتباع تقنين العقل مرهونا بالغاية، لقد أصبح القيام بالواجب مرتبطا بتحصيل الإنسان غاية أسمى من غاية الحيوان، ولكنْ، مع كلّ ذلك، يرفض كانط أنْ يسمي هذه الغاية كمالاً خاصاً بالإنسان، ويرفض أن يجعل المعيار في تعيينْ الواجب من خلال تعيينْ الكمال الراجح بالذات، والذي لا ينال الإنسان كماله الخاص به كإنسان إلا بجعله إياه غاية له بالفعل في كل سلوك يقدم عليه.

تحليلٌ وتقويمٌ

وهكذا نصل إلى ختام ما آثرت نقله نصا أو بالمعنى من كلام كانط، والذي أرجو أن يعذرني القارئ على طوله وربما إطنابه[٢] ولكن حتى يكون الأمر من الجلاء بحيث لا يتصور إخلال في عرض وفهم ما رام كانط بيانه نظرا لما لهذا المنظِّر من مكانة في نفوس كثيرين، وحتى يكون القارئ على أهبة الاستعداد حينما أشرع في التحليل والتقويم.

وفيما يلي أشرع بذلك.

استهلال ببيان الخلط بين مقام التأسيس ومقامي التحفيز والتعيينْ

إن ما أجده واضحا بالنسبة لي هو أنه قد تم الخلط في كلام كانط بين مقامين، أعني بين مقام التأسيس والتقْنينْ من جهة، ومقام التحفيز والتحريك من جهة أخرى، وهذا ما قاده إلى النظر إلى القانون الأخلاقي على أنه متقوم بالإلزام، وهذا بعينه ما قاده في الختام إلى الإقرار بضرورة غائيَّة السلوك الأخلاقي، وإلى الإقرار بغايةٍ غير شعور اللذة والمتعة، وبالتالي لا يعود القانون الأخلاقي صوريا، ولا يعود التعيينْ غير مستند إلى مضمون الفعل

---

١. المصدر السابق، ص: ١٢٧.

٢. لقد عمدت إلى حذف النصوص والاكتفاء بتلخيص معناها هنا حتى لا تتحول المقالة إلى كتاب، وإلا فمن أراد التفصيل فيمكنه الرجوع إلى كتابي ***نقد الاتجاهات الأخلاقية***، الفصل التاسع، ***الاتجاه الصوري***، صفحة: ١٦٨، حيث ذكرت كل ذلك مفصلا هناك.

مطلقا، بل، سيكون هناك غاية، وهذه الغاية هي المعينة للفعل، وهي السبب وراء حريَّة الإرادة، لا أن تعييْنه كان بسبب حريَّة الإرادة. ولكن كانط نظر إلى القانون الأخلاقي من حيث هو في مواجهة الميول التِّلقائيّة، فلم يستطع أن يلحظه إلاَّ وهو على نحو آمر ومتضمنا للإكراه، والحال أن كلا هذين اللحاظين خارجين عن حقيقة التأسيس الأخلاقي والمعيار في تعيينْ العقْل لمادة فعله؛ إذ فرقٌ بين متطلبات التحفيز ومواجهة الميول، وبين متطلبات التقْنينْ وتعيينْ متعلق الإرادة عند العقْل. ولكن هذا الخلط هو الذي أدى إلى تصوير كانط لمحاولته أنها غير مسبوقة وفي قبال كل ما عداها، بل هو حاول جاهدا أن يبرز ذلك عندما أصر على تفسير السعادة بأنها شعور مادي، ورفض كونها الخير والفضيلة-مع أن السابقين عليه لا يجعلون السعادة شعورا، وإنَّما وجدانا للكمالات، وهذا الوجدان متقوم الحصول بعدم التبعية للميول والرغبات التلقائية الانفعالية، وبذلك يتحقق الخير-وبالتالي ضرورة استعمال مصطلح مغاير، تكريسا للمغايرة بين محاولته، وبين المذاهب الأخلاقيَّة المطروحة قبله. وليس ما أكد عليه كانط حول النية إلاَّ قِوام السلوك الأخلاقي عند الرواقيين والمشائين وفي كلمات أرسطو وماركوس أوريليوس، والفارابي، وابن باجة.

بل، وليكن هذا على ذكر من القارئ، لم يكن كانط ليضطر لإدخال مصادرة الخلود والوجود الإلهي لو لم يكن ينظر إلى القانون الأخلاقي بما هو محتاج إلى التحفيز والمبرر للإطاعة والعمل على طبقه، وبالتالي هو ينظر إلى القانون الأخلاقي من حيث هو في مقام التأثير على الميول، وإيجابه للتحرُّك على طبقه، ولم يكن ناظرا إلى مقام التقْنينْ، والتأسيس، والمعيار الحقيقي وراء تعيينْ الإرادة؛ ولذلك لم يجد بُدّا من التنازل عن قيد الوجوب في القانون الأخلاقي عند الكائن الأسمى، باعتبار أن الميول منتفية، وبالتالي لا موضوع لفرض وجوب، لعدم وجود ما يمانع مقتضى التقْنينْ الأخلاقي، وبالتالي لم يكن التقْنينْ الأخلاقي في حقيقته راجعاً إلى تحيُّثه بحيْثيَّة الوجوب، ولا إلى تعيينْ الإرادة له بنحْوٍ صوري، بل إلى مناط عام وشامل، منطبق على جميع المواد، وعلى أساسه يتم تحديد مضمون الفعل تحديداً خاصا.

وهناك خلط آخر قاد كانط إلى الحكم بالتنافي بين تجريبية التعيينْ للسلوك، وبين أخلاقيته، وهو الخلط بين مقام التأسيس من جهة، ومقام التعيينْ والحكم الجزئي بتوفر السلوك على معيار السلوك الأخلاقي من جهة أخرى؛ لأنَّ تأسيس السلوك الأخلاقي يرتبط بتحديد المعيار الذي على أساسه يحدد العقْل السلوك، وبمراعاة توفر ذلك المعيار في عملية التعيينْ، أما ما تتوقف عليه عملية التعيينْ، فلا يمَسُّ أخلاقية السلوك، ولا يستلزم نسبية الأخلاق، وإنَّما الذي يستلزم نسبيته هو جعل المناط في التأسيس كامنا في التوافق مع الميول والانفعال الشخصي بعيدا عن معيار الروية العقلية وهو الكمال الراجح بالذات. وبالتالي فإنَّ المشكلة تكمن في حصر المناط القبلي بالتوافق مع الميول والانفعال، ونفي وجود أي مناط آخر موضوعي، فإذا ما تم تحديد مناط موضوعي؛ فإنَّ الاحتياج إلى التجربة لن يؤدي إلى نسبية الأخلاق، وبالتالي تنتفي المقابلة بين الأخلاقيَّة والتجريبية، وسيأتي الكلام على مسألة نفي أي إمكانية لمعيار قبلي مغاير للذة والشعور.

وبالجملة، فكما خلطت الوضعية المنطقية[١] بين مقام التطبيق ومقام التأسيس، وكما خلط **إميل دوركايم**[٢] و **وليم جيمس**[٣] بين مقام التأسيس ومقام التحفيز، وكما خلط وليم جيمس و **جون ديوي**[٤] بين مقام التأسيس ومقام التعيينْ والاندراج، كذلك خلط كانط أولا بين مقام التأسيس ومقام التحفيز، ثم بين مقام التأسيس ومقام التعيينْ والاندراج ثانيا.

الصورة متقوِّمة بالنشوء عن المادة

إن القضيَّة العملية، كما القضيَّة النظرية، تتألف من مادة وهيئة، وتتضمن الهيئة الجهة، أيْ بياناً لنحو ارتباطِ الموضوع والمحمول. والفرقُ بين القضايا العملية والنظرية واضح من

---

١. ***نقد الاتجاهات الأخلاقية***، محمد ناصر، طبع مكتبة ومضات، بيروت لبنان، الفصل الثاني، الاتجاه النسبي الانفعالي، صفحة: ٢٦ وما بعدها.

٢. المصدر السابق، الفصل الخامس، ***الاتجاه الاجتماعي***، صفحة: ٩٣ وما بعدها.

٣. المصدر السابق، الفصل العاشر، ***الاتجاه البراغماتي***، صفحة: ٢٢٩ وما بعدها.

٤. المصدر السابق.

مجرد تصورهما؛ إذ العملية تحكي عما يخصُّ متعلَّق الإرادة، وكيْفيَّة السلوك، أيْ ما ينبغي أن يكوْن، بخلاف النظرية، فإنَّها تحكي ما هو كائن، وما كوْنه ليس مرتبطاً بإرادتنا.

والجهة في القضيَّة النظرية، تحكي نحو الإرتباط فيما هو كائن، من كوْنه ضرورياً أو إمكانياً أو غير ذلك، وحيث إن أصْل الإرتباط، يرجع إلى خصوصيَّة طرفيه؛ فإنَّ الجهة وإنْ كانت من أجزاء الهيئة، إلَّا أنّها تتبُّع خصوصيَّة المادة، وليس من معين لها إلَّا المادة، فحينما أقول (الخط قابل للانقسام بالضرورة) فإنَّ جهة الضرورة، ليست ناشئة إلا من أنّ ما هو قابل للقسمة بذاته وبلا واسطة مُتضمَّن فيه ما هو مُتضمَّن في معنى الخط وهو معنى الكم؛ وبالتالي فإنَّ عدم حمْل (قابلية الانقسام) على (الخط) يكون سلبا للشيء عن نفسه، وموقع في التناقض، والتناقض باطل بالضرورة، فسيكوْن الحمْل ضرورياً.

وهكذا الحال في كل قضيَّة، فإنَّ جهة القضيَّة هي التي تحكي نحو الإرتباط بين الطرفين، استناداً إلى خصوصيَّة المادة؛ وبالتالي، يمتنع فرْض العلم بجهةِ القضيَّة، بمعزلٍ عن العلم بخصوصيَّة المادة.

وهذا الأمر وإنْ مثّلنا له في القضيَّة النظرية، إلَّا أنّه راجعٌ إلى خصوصيَّة القضيَّة بما هي قضيَّة، أيْ إنَّ طبيعة الهيئة تتبُّع في تَحدُّدها وتَشكُّلها خصوصيَّة المادة، فالقضيَّة الموجبة الكلِّيَّة مثلا، لا يمْكن أنْ تصدق إلَّا بعد الفراغ عن كون العلاقة بين محمولها وموضوعها علاقة ذاتية تستوجب إما التساوي بين الموضوع والمحمول وإما أخصية الموضوع مطلقاً؛ وبالتالي يكوْن العلم بالهيئة كيْفاً وكمّاً وجهةً، يتوقّف على العلم بخصوصيَّة المادة.

وقد تكوْن الجهة تتبع خصوصيَّةً محددةً بحيث يجب توفرها في كل مادة قضيَّة حتى توجَّه بها وبالتالي يعلم بما تكوْن عليه جهة القضيَّة متى ما علم بتلك الخصوصيَّة، ويعلم بوجود تلك الخصوصيَّة متى ما فرض العلم بجهة القضيَّة من جهة ما، ككونه حكماً وقضيَّة عقلية مثلا، حيث يُعلم بأنَّ الحكمَ العقْليّ ضروريّ الجهة، ولكنَّ هذا العلم منشؤه العلمُ بمرجعيّة قانون امتناع التناقض في كل أحكام العقْل، وتقوم نشوئها بتطبيق قانون الهوية، بحيث تكوْن خصوصيَّة المادة في القضيَّة الموجبة متى فُرِض السَّلب، تقضي بالتناقض أي سلب الشيء عن نفسه أي خلاف قانون الهوية، والعكس بالعكس في السَّالبة.

وبالتالي إنَّ العلمَ بالجهة عقلا، لا ينْفك عن العلم بمناطها، ولو بكوْنه مناطاً عاماً، أمّا فرْض العلم بالجهة دون العلم بمناطها، فهو تناقضٌ، لِكوْنه خلْف التبعية التي بيَّنتها أعلاه.

ومن هنا، ففي القضيَّة العملية، حينما نَفرض أنَّ الحكم العمليّ موجَّهٌ بجهةِ الوجوب والانبغاء، فإنَّ هذه الجهة لابدّ أن تَرجِع إلى نحو العلاقة بين الفعل والفاعل؛ لأنَّها ليست إلَّا بياناً لها، فنحوُ العلاقة العملية الإراديَّة يتحددُ تبعاً لخصوصيَّة كل من الفاعل والفعل، بحيث يوجب عدم الحكم بالانبغاء والوجوب إلى التناقض بسلب الشيء عن نفسه وخرق قانون الهوية. وهذه الخصوصيَّة، يجب اتحادها في كل قضيَّة موجّهة بهذه الجهة بالضرورة، وإلا لزم التناقض أيضاً؛ لأنَّ مُدرِك الضروريَّة هو العقْل، ومنْشأ إدراكه، استناده إلى ما هو ضروريٌّ بلا وسط، وهو امتناع التناقض وضرورة كون الشيء ذاته، فاتحاد الجهة يعني اتحاد المنشأ.

وبالجملة، إنّ العلم بكوْن جهة القضيَّة العملية هي الوجوب، يعني وجوب تعلُّق الإرادة بفعل ما؛ وبالتالي لا بد من معرفة الخصوصيَّة التي في ذلك الفعل والخصوصيَّة التي هي مناط تعلُّق الإرادة، حتى يُحكَم بأنَّ تعلَّق الإرادة بذلك الفعل واجبٌ.

ولْنطبِّق كيْفيَّة تعيينْ الجهة في القضيَّة العملية في موردين:

الأول: إذا قلنا إن الإرادة هي إرادة تابعة لتصور شهوي ورغبة فإنَّ لزوم تحقق الإرادة لفعل ما تتوقف على كون ذلك الفعل محققا لما تصبو الشهوة إليه بحيث متى فرض أن الإرادة هي إرادة عن شوق شهوي فإنَّ الحكم بلزوم تعلُّقها بذلك الفعل منوطٌ بكونه محققا لما يصبو الشوق الشهوي لتحقيقه.

ثم حتى يحكم بأنّ نُشوء الإرادة عن شوق شهوي مثلا هو الواجب فلا بد من الفراغ عن العلاقة بين الذات المريدة، ومتعلق الإرادة، بحيث يكوْن فرْض عدم تعلُّق الإرادة به، مؤدّيا إلى التناقض، بحيث تكوْن الذات بخصوصيَّتها، متحرُّكة بالضرورة من تلقائها إلى المراد بخصوصيَّته الموجِبة لضروريتها؛ وبالتالي تكوْن تلك الخصوصيَّة متعلَّقاً للإرادة بذاتها.

وبالتالي، لن يمْكن فرْض تعلُّق الإرادة بفعلٍ إلَّا من حيث هو مشتهىً وعن ميلٍ تلقائي، وبالتالي إذاً، لن يكون بالإمكان فعل إرادي مع كراهة ونفور.

إلا أنّ هذا المناط، ليس يخضع إلَّا لحال الذات من موضوع الإرادة، والذي قد يختلف باختلاف أحوال الشخص نفسه؛ وبالتالي سيكوْن تعيينْ الموضوع ليس خاضعاً لخصوصيَّته في نفسه فقط، بل لخصوصيَّة الذات بالنسبة إليه؛ ولذا لن يكون قابلا للضبط والتقْنينْ، وسيكوْن الموضوع الواحد، في نفْسه، تارةً موضوعَ إرادةٍ، وتارةً ليس كذلك، وسيكوْن الوجوب بمناط الاشتهاء جهةَ قانونٍ للشهوة، تُعيّنه الشهوة بنحْوٍ تلقائي، دون أن يكون لخصوصيَّة الموضوع أيُّ اعتبارٍ إلَّا ملاءمته للشهوة التي تتبُّع حالات النفْس المشتهية مضافا إلى خصوصيات الموضوع المشتهى.

الثاني: إذا قلنا إنَّ العقْل هو الذي يعيِّن موضوعَ الإرادة، وأنَّ جهة هذا التعيينْ هي الوجوب، فإنَّه قولٌ يتوقّف على أنْ يكوْن للعقل مناط خاص في تعيينْ موضوع الإرادة، بحيث متى ما تَوفّر هذا المناط في موضوعٍ، فإنَّ موضوعيته للإرادة تكوْن واجبةً؛ وبالتالي يجب أن يكون ذلك المناط، فيما إذا لم يُراعى في كيْفيَّة حكم العقْل وتقْنيْنه، مؤدّيا إلى التناقض؛ وحيث إن التناقض لا يمْكن أنْ يكوْن واقعاً، ولا يمْكن للعقل أنْ يتناقض مع نفْسه، فالنتيجة أنَّ ذلك المناط سيرُاعى من العقْل في حُكْمه بالضرورة، ويكوْن معيِّناً للموضوع المتُضمِّن له.

وهذا يعني، أنّ لمناط ما، بذاته لذاته، موضوعيةً لتعينُّ موضوع الإرادة بنظر العقْل، بحيث متى ما أَدْرك تَحقُّقه في موضوعٍ ما، حكَم بوجوبِ كوْن متعلَّق الإرادة هو ذلك الموضوع، وهذا ما يتوقَّف على معرفةِ ما يكوْن مناطاً لقابليّة التحقُّق واقعاً بحكم العقْل، أي إنّ الحكمَ بقابليّة أيِّ شيءٍ لأنَّ يكوْن، على ماذا يتوقف؟

وهذا ما يسْهل على العقْل إدراكه بالبداهة، فلا النقْص الصرْف ولا العدَم المحْض-أيٌّ منهما-بقابلٍ لأنَّ يُقال على ما يَقْبل التَّحقُّق، فضلا على ما هو مُتحقِّقٌ بالفعل؛ لأنَّ كلَّ شيءٍ عبارة عن خصوصية بها كان هو، وهذه الخصوصية هي كماله الذي به هو، أي كمال ما، وما يَقْبَل التحقُّق في نفْسه هو شيء ما بخصوصية ما، أي كمال ما؛ ولذا يمتنع أنْ يكوْن النَّقْصُ والعدَم مُتعلَّقا للإرادة من حيث هما كذلك، بل لا بدَّ أنْ يكوْنا بالإضافة، ولجهةِ كمالٍ ما؛ ولذا يصْدُق على كل موضوعٍ لإرادةٍ أنّه كمالٌ ما بالضرورة.

ومن هنا، فإنَّ مناط حكم العقْل بموضوعية شيء للإرادة، هو نفْسه المناط الذي لأجْله يحْكم بأنَّه قابلٌ للتَّحقُّق، أيْ كونُه كمالاً ما. وهذا المناط-أي الكمال-خالصٌ من أي حيْثيَّة أخرى في تعيينْ العقْل إياه كموضوع للإرادة، كما كان خالصا من أي حيْثيَّة أخرى في حكمه بقابلية التحقق، وهذا المناط هو عيْنه مناطُ الترْجيح بين الكمالات لتعيينْ موضوع الإرادة في حال تعارض وتزاحم الكمالات، وهذا ما يعني أن مناط تعلق الإرادة بشيء هو كونه كمالا، ومناط تعيين كمال ما من بين كمالات أخرى هو كونه كمالا راجحا بالذات عليها.

ثم إن هذا المناط، متى ما صدرت الإرادة عنْه لأجْل أنَّه كذلك، كانت إرادة اختيار، لأنَّها تكوْن قد سُبقت بتَنحِيَة اكلِّ اعتبارٍ لغير الكمال، وعُينِّ الأشدُّ كمالاً، ولمْ يرجح إلَّا من حيْثيَّة الكمال، لا لحيْثيَّة الاشتهاء أو الالتذاذ أو الارتباط بالأنا، إلَّا حيث تكوْن هذه الحيثيات مِصْداقا للكمال الراجح في ظرف ما؛ وبالتالي تكوْن الرَّويَّة العقْليَّة، قد سبَقت الإرادةَ، والتي بها كانت إرادة اختيار، لا إرادة ميل وانفعال، ولذا كان المتحقِّق خيراً في ذاته لأنه كمال عُينِّ بالاختيار، ولهذا بعيْنه كان الفاعل خيِّراً.

والنتيجة، أنّه بهاذين التطبيقين، قد أصبح واضحاً أنّ جهة الوجوب في القضيَّة العملية، والتي هي تعبير عن نحو العلاقة الإراديَّة بين الذات والمراد، لا بد أن تَرجِع إلى خصوصيَّة طرفي العلاقة، بأن تكوْن العلاقة بينهما ضروريَّة، فيُحكى عنها، بتوجيه القضيَّة بالوجوب، وليس الوجوب هو أساس التقْنينْ، بل فرْعُ الفراغ عنه، ومُتفرِّع عليه.

ولو فُرِغ فرَضاً عن توجُّه القضيَّة العملية بالوجوب؛ فإنَّ ذلك يعني المفروغية عن اشتمال طرفي العلاقة بخصوصيَّتهما، على ما يقْضي باستلزام فرْضِ صلاحية انفكاك الإرادة عن تعلُّقها بالمراد، أو انفكاك المراد عن صلاحيّة كونه متعلَّقا للإرادة، للتناقض.

وبالجملة، يمتنع فرْض توجيه القضيَّة السلوكيَّة بالوجوب بمعزلٍ عن أيِّ لحاظٍ لخصوصيَّة المادة. ومع فرْض الجهل بالخصوصيَّة، مع العلم بأصْل وجودها، ومرجعيتها، فإنَّ الوجوبَ المدَّعى، لا يمْكن أنْ يكوْن معطىً ومعلوماً إلَّا من خارج العقْل؛ وبالتالي يقع البحث في مناط الإلزام بالالتزام بوجوبٍ ليس العقْل مصدراً لتوجيه القضيَّة به؛ وبالتالي لا

بدَّ من العلم بمناط إيجاب ذلك المصدر الخارجي، وإحراز توافق مناط العقْل في الإيجاب، مع مناط ذلك المصدر في إيجابه، وبالتالي لا بد من العلم الكلي بمناط إيجاب العقْل، وحيث فرض الجهل به، فإنَّ أي إيجابٍ لنْ يكوْن له إمكانيةَ أنْ يَصْدر عن العقْل، ولن يكوْن لإيجابٍ مَصْدره خارجَ العقْل أيُّ معنىً.

ومما تقدم يُعلم تناقض المبدأ الذي فرَضه كانط، بجعل الجهة أساسا للقانون الأخلاقي، مع تجريدها عن أي علاقة بالمادة. ومن هنا وبمعزلٍ عن مسألة وجود مَبدأ لجهة وجوبٍ في القضيَّة العملية بحكم العقْل أم لا، وانطلاقا من ذلك فإنَّ نتيجة ما تقدم هي: إما أنْ يكوْن هناك مناطٌ يَرجِع لخصوصيَّة المادة، ويكوْن صالحاً لأنَّ يكوْن مناطاً وأساساً للتقنيين الكُلِّي في السلوك العمليّ، وللقضايا العملية، ومناطاً لاتصاف متعلَّقِ الإرادة بالوجوب، وإما أنْ يكوْن هذا القانون الموضوعي مجرّد خيالٍ لا وجود له. فهل يوجد مبدأ من هذا القبيل أو لا؟[١] هذا ما علينا أن نتبين حاله بجلاء خلال متابعة التحليل لكلام كانط.

بطلان حصر المقابلة بين المبدأ الصوري والمبدأ اللذِّي

إنّه وبما سلف آنفاً، يُصبح واضحاً، أنَّ المقابلة التي فرَضها كانط بين كوْن الوجوب الصوريّ مناطاً للأخلاقية، وكوْن المبدأ القبليّ منحصراً باللذة، ليست إلاَّ افتراضاً خاطئا، لأنَّ الغاية ليست محصورة باللذة، وخصوصيَّة المضمون ليست محصورة باللذة والارتباط بالميل التِّلقائيّ، بل قد تكوْن الغاية مجردة عن كل ذلك، وتكون شرطاً ضروريَّ التوفر في مضمون السلوك، حتى يكون السلوك بنظر العقْل صالحا لأنَّ يكون متعلقا للإرادة، ولو لم يكن كذلك لما تأتى لكانط أن يحكم بتحول القانون الأخلاقي إلى قانون قداسة إذ لو لم يكن للقانون ارتباط جوهري بخصوصيَّة مضمون الفعل، لم يمكن أن يختلف حاله في حال وجود الميول المنافية له عن حاله في حال عدمها.

---

١. لقد فصلت الكلام حول كل ذلك في القانون العقلي للسلوك في المبادئ العامة والخاصة، وفي المطلب الأول. وكذا في ***نقد الاتجاهات الأخلاقية*** عند مناقشة الاتجاهات الأخرى.

أضف إلى ذلك، أنّ الملازمة بين اللذة والفعل لا توجب صيرورة اللذة غايةً ومناطاً للإرادة، بل إن اللذة تحصل تبعاً لتوفُّر الفعل على الخصوصيَّةِ التي يوجِب إدراكُ حصولها، حصولَ الشعور باللذة. ولو كان ترتُّب اللذة على الفعل موجباً لذلك؛ لكان على كانط أنْ يحْكُم بصيرورة الارتياح العقْلي والرضا غايةً بنفْسه بمعزلٍ عن كوْن الفعل متعلَّقا للإرادة من حيث هو واجب، ولكنْ كما أنَّ هذه الملازمة لمْ تُوجِب أنْ يصير الارتياح من حيث ذاته غايةً، فكذلك ليس ضروريّاً أنْ توجِب الملازمةُ بين الفعل واللذة الشعورية، صيرورةَ اللذةِ غايةً، بلْ تكوْن الخصوصيَّةُ الجامعةُ بيْن كلِّ أنواع الأفعال، سواء كان الفعل موافقا للميل التِّلقائيّ أو لا، تكوْن هذه الخصوصيَّة، هي المناط في الحكم بأصْل الصلاحية لتعلق الإرادة بالسلوك، وهي المناط في الترْجيح، ويكوْن تَحيُّثُ الفعل بها في عملية السلوك؛ موجبا لصيرورة السلوك عقلياً وأخلاقياً، وهذه الخصوصيَّة ليست إلَّا الكمال الراجح بذاته، ومن حيث نفسه.

وبناءً عليه، يكوْن الحكْم بضرورة رجوعِ المبدأ القبْليّ لتعييْن الإرادة، إلى اللذة فرْضاً متناقضاً، لاستلزامه تعييْن الإرادة مع انتفاء مبدأ تعييْنها. ويكوْن أيضاً الحكم بضرورة كوْن المبدأ القبليّ لذِّيا، حكماً متناقضاً، لأنَّ اللّذّة ترتبط بإدراك حصول خصوصيَّةٍ وراءها، وبالتالي يكون وراء اللّذّة مبدأ قبليّ آخر.

والمترتب على ذلك كلّه، أنّ ههنا مبدأ قبليّ متقدم على الإرادة، تلزم مراعاته في تعييْن متعلّقها، وهذا المبدأ القبلي ليس اللذة والشعور النسبيين، بل هو موضوعي، تتوقف أخلاقية السلوك على مراعاته من حيث ذاته في تعلق الإرادة بالسلوك، ويكون انطباقه على السلوك محتاجا إلى التجربة أحيانا، غير موجبٍ لنسبية الأخلاق، لأن الحاجة إلى التجربة كانت لتحصيل المعرفة بانطباق معيار التقنين المستقل في معياريته عن التجربة وعن الميول التلقائية.

حقيقة الإرادة الحرة وعلاقتها بقانون العِلِّيَّة

لا بد من تلخيص بعض النقاط التي تم تفصيلها في القانون العقلي للسلوك قبل أن أدخل فيما أروم بيانه هنا، فأقول:

في الإرادة والنزوع

إن الإرادة عبارة عن النزوع المستقر نحو تحصِّيل أو حفظ غاية ما نتيجة تعينُّ الغاية في الإدراك دون منازعة بإدراك آخر، في ظرف إدراك ارتفاع موانع تحقيقه.

والنزوع على نحوين:

-نزوع أوَّلي عام نحو الكمال من حيث ذاته، يصير إرادة بالفعل بفعليَّة إدراك مِصْداقه، ويمكن أن نعبر عنه بالإرادة الكلِّيَّة، والنزوع التكويني، وهو ما يقود إلى الحكم به تطبيق قانون السنخية، وهو ما فصلت الكلام حوله في القانون العقلي للسلوك.

-نزوع ثانوي نحو كمالات مخصوصة، منها ما هو مرتبط بذواتنا ومنها ما هو مرتبط بغيرنا سواء كان هذا الغير إنسانا أم غيره، ومن البين بالوجدان وجداننا لهذه النزوعات.

والنزوع الأول عام شامل لا يمكن أن يختلف بين إنسان وإنسان وإنَّما يكون تخصيص فعليته بنوع دون آخر من الكمالات نتيجة تحديد الكمالات خطأ في نوع منها بعينه دون آخر؛ نتيجة خطأ التفكير أو نتيجة العادة أو التلقين أو الخضوع لتلقائية بعض النزوعات الثانوية؛ ولذلك يمكن أن يُدرَك وجداننا لهذا النحو من النزوع الأولي بأدنى التفات متى ما تخلص الإنسان من استحواذ صور بعيْنها لنوع مخصوص من الكمالات نتيجة أحد الأسباب السابقة، ويمْكن التنبه إليه بتتبُّع أنواع النزوعات الثانوية ليجد عدم اختصاصها بكمالات الذات أو كمالات الغير أو كمالات الإنسان كما فصَّلته في القانون العقلي للسلوك.

أما النزوع الثاني فإنَّه يختلف باختلاف الأفراد في تنوُّعه وفي شدَّته وضعْفه تبعا لاختلاف ظروف التّكوُّن وظروف النُّشوء والنُّمو؛ ولذلك تختلف أنواع المسالك المستندة إلى هذا النحو من النزوع دون أي قابلية لتقْنيْنها من حيث هي كذلك، لأنَّها قابلة لتصير

إرادة فعليَّة بمجرد الإدراك التِّلقائيّ لمناسباتها، إذ لا تحتاج بالضرورة في فعليَّتها إلى تمييز وترْجيح ومُوازنة، بل يكْفي إدراك المناسبة البينة بينها وبين الأشياء، وذلك كما في النزوع نحو الطعام والشراب والراحة والنوم والأنس بالآخرين واللعب واللهو والكرامة والشهرة والسلطة وغير ذلك.

علاقة الإدراك بالنزوع

إنه وكما كان النزوع على نحوين، فكذلك الإدراك على نحوين:

فمنه إدراك تلقائي، كما يحصل في الإدراك الوجداني لجملة من الحاجات النفْسيَّة والبدنية، وكما يحصل في الإدراك الحسي لمحصِّلاتها ومناسباتها. وهذا النحو من الإدراك بتلقائيَّته لا يحْصل فيه تمييزٌ للمناسبة الحقيقية مع الكمال الحقيقي، ولا يحصل فيه مراعاةٌ لتأثير السلوك على كمالات أخرى لذواتنا أو لغيرنا؛ ولذلك يكون النزوع الناشئ على طبقه نزوعاً تلقائيّاً منعزلا على متعلقه بلا تمييز لآثار المنزوع نحوه وعلاقته بغيره.

ومنه إدراك تدبيري يكون فيه تروٍّ ومُوازنة ومراعاة لعلاقة السلوك بالغاية المحددة بنحْوٍ كلي، وهنا إذا ما كانت الغاية المحددة في الإدراك متناسبة مع النزوع الأولي، أي الكمال من حيث ذاته، كان التدبير والتروِّي والمُوازنة والمراعاة محصورا بملاحظة علاقة السلوك بالكمال في ذاته؛ فيكون السلوك تابعا للرويّة العقْليَّة العملية المنْطلِقة من المبادئ التي وصلت إليها الرَّويَّة العقْليَّة النظرية بنحْوٍ مُطابقٍ للواقع كما هو في نفْسه، وبذلك يكون العقْل حاكما في مقام الإدراك ومقام السلوك.

وأما إذا كانت الغاية قد تم تحديدها في نوع محدد من الكمالات فإنَّ الرَّويَّة العقْليَّة العملية ترعى تناسب السلوك مع الغاية المحددة وبذلك يكون السلوك مقتصرا على مراعاة نوع من الكمالات إلَّا أن نحو المراعاة يكون تدبيريّاً غير انفعاليٍّ ولا تلقائيٍّ.

وإذا تم التمهيد بتلخيص ما لا بد منه هنا نشرع في تبين علاقة الإرادة الحرة بالعِلِّيَّة والضرورة، فأقول:

للإرادة الحرة معنيان

إن اتصاف الإرادة بأنها حرة: تارة يكون من حيث عدم تأثير سلطة خارجة عنها عليها كما في حال القهر والاستبداد من الآخرين، وتحقيق هذه الحريَّة وسيلة ضروريَّة لتحقيق التكامل الإنساني، لأنَّ الفاعل بالإرادة عن تعقل لا يمكن أن يحصل له التكامل إلَّا بتبعية سلوكه لإرادته الخاصة. فالحريَّة بهذا المعنى مجرد وسيلة.

وتارة يكون من حيث أن تعيينْ الإرادة لمتعلَّقها قد كان ناشئاً من إدراك ما يتناسب حقيقة مع الكمال في نفْسه، دون أن تكوْن الانفعالات التلقائية والاعتبارات الأخرى دخيلة في تعيينْ الإرادة، سواء توافقت مع تعيينْ العقْل والكمال في نفْسه، أو تخالفت، وبذلك تكوْن الإرادة متعلقة بالغاية الحقيقية والكمال الحقيقي والراجح في نفسه أو ظرفه من حيث أنه كذلك دون إفراط او تفريط، وبالتالي تكوْن الإرادة مستقلة عن تأثير ما لا يضمن تحقيق الغاية لأنَّ كل الانفعالات والمشاعر منوطة بصدق الإدراك، في عدم زيفها وفي تناسب تحفيزها، فما لم نحسم صدق الإدراك الذي نشأت عنه، وما لم نفحص خصائص ما تحفز عليه وعلاقته بالكمال الراجح دون إفْراط أو تفْريط، فإنَّ أصْل المشاعر وتحفيزاتها لن تكوْن سائرة بذواتنا نحو التكامل، ولن نضمن تعلَّق إرادةٍ بما يتناسب حقيقة مع الغاية التكوينيَّة للذات وهي الكمال في نفسه.

وإذا امتلكت ذواتنا هذا النحو من الإرادة فإنَّها تكوْن مُمتلكة للكمالات النزوعية المسماة بالفضائل، وتخوِّلها حسْن التأْدية لتحصيل كمالات الإدراك والبدن والغير؛ وبذلك تكوْن الإرادة الحرة حالةً كماليةً مضافا إلى أنها تقِف وراء تحْصيل التكامل من الجهات الأخرى، ولكنَّها في تعييْنها تستند إلى المبدأ العام، والتناسب مع الغاية الكلِّيَّة، وهي الكمال في نفْسه.

وبالجملة إن الإرادة الحرة متقوِّمة بأن تكوْن نحو غاية عامة تراعى من حيث ذاتها بمعزل عن مدى توافقها أو تنافرها مع الحالة الانفعالية التِّلقائيّة، ولا تقوم للإرادة قائمة متى ما أفرغت من غاية تتوخاها، ومتى ما جردت عن مبدأ إدراكي يتقدَّمها، ويكون هذا المبدأ

الإدراكي معيِّنا لمِصْداق الغاية على الحقيقة، لا من حيث التوافق أو التنافر مع الميول التلقائية.

تعييْن متعلَّق الإرادة بقانون العِلِّيَّة

بما أنَّ الإرادة متقوِّمة بأن تكوْن نحو غاية، وعن إدراك لمِصْداق الغاية، فمتى ما حصل الإدراك الصحيح ولم تحصل منازعة له في تعييْنه كمِصْداق للغاية؛ فإنَّ تحقُّق الإرادة وفعليَّتها أمرٌ ضروري، وهذه الضروريَّة لا تلْغي حريَّتها بل داخلة في قِوامها، لأنَّ الضرورة تعني الإرتباط المُمْتنع الانفكاك، ولكنَّ الضروريَّة على مراتب، فمنها ضرورةٌ مطلقة، ومنها ضرورةٌ مقيدة. وضروريَّة الإرادة مقيَّدة بفعليَّة مبدئها الإدراكي؛ وفي فرض فعليَّة المبدأ الإدراكي يكون ترتب الإرادة ضروريا. ولكنْ، بما أنَّ فعليَّة المبدأ الإدراكي منوطة بالتعيينْ في التفكير، وبالتالي بإرادة نفْس الذات، فإنَّ ضروريَّة الإرادة في الفعل ترجع إلى الإرادة نفْسها، ولكنْ بلحاظ تعلقها بمبدأ الفعل. وبما أنَّ غاية الذات في مقام الإدراك هي المعرفة الحقيقية، وفي مقام العمل هي الكمال الراجح بالذات، فإنَّ تعينُّ مِصْداق أيٍّ منهما يوجب تعينُّ الإرادة نحوه بالضرورة.

والنتيجة، أن ضروريَّة الإرادة لمصاديق إحدى الغايتين، تكوْن ضروريَّة بالعرَض بالنسبة إلى طبيعة الإرادة، ولكن ضروريَّة مقيدة وبالذات بالنسبة إلى الإرادة المقيدة بتحقق مبدأ فعليتها، وهذه الإرادة التي بالعرَض، والتي ضروريَّتها مقيدة، ترجع إلى الإرادة بالذات، وإلى الضرورة المطلقة للغايتين الكليتين؛ وعليه فإنَّ أصْل وجداننا لطبيعة الإرادة هو أمر تكويني وبالذات لنا، وأصْل غائيَّة الكمال والمعرفة الحقيقية لطبيعتنا هو أمر تكويني وبالذات لنا، وأما تعيينْ المصاديق فهو أمر مُكْتَسب، تَعْرِضه موانع، وتحقيقه يحتاج إلى مراعاة شروط معيَّنة، وبذلك يكوْن التعيينْ راجعاً إلى الاختيار، فمتى كان الاختيار مُراعياً لشروط المِصْداقية للغايتين، فإنَّ متعلق الاختيار يكون خيرا، لأنه راعى الكمال من حيث ذاته، وليس نتيجة الانسياق التِّلقائيّ وراء الانفعال التِّلقائيّ.

وبناءً على كلِّ ذلك يصْبح واضحاً أنَّ فعل الإرادة ليس إلَّا تطبيقاً لقانون العِلِّيَّة وليس أمراً في عرض العِلِّيَّة، وهذه العِلِّيَّة تختلف شروطها وحدودها باختلاف خصوصيَّة طرفيها؛ ولذلك كانت عِلِّيَّةُ الإرادة للخير عِلِّيَّةً اتفاقيةً ما لم تصبح الذات واجدة للخصائص التي تجعل منها من شأنها أن تكوْن فاعلة للخير؛ فتصير عِلِّيَّتها ذاتيةً اقتضائيةً، وليس عِلِّيَّة تامة؛ وذلك لقابلية ذواتنا التكوينيَّة للتَّغير والتَّأثر بما يرتبط بها ويعرض عليها. وأمَّا مع عدم صيرورة الذات مُرَوِّية بالفعل، فإنَّ تحقُّق الخير منها، يكون بالعرَض، وبالتالي بالاتفاق، وتكون عِلِّيَّتها له كذلك. والكلام عيْنه ينطبق على الذات متى ما كانت خاضعة لتلقائية النزوع بنحْوٍ مطلق، فإنَّ عِلِّيَّتها لما يتناسب معها تكوْن ذاتية اقتضائية وليست تامة كما أصبح واضحاً، وبالتالي تكوْن قابليَّتنا التكوينيَّة للانتقال من حالة الانفعال التِّلقائيّ إلى حالة التَّروِّي والتدبير وبالعكس، موجبة لقابليَّتنا التكوينيَّة لكلا النحْوين من العِلِّيَّة تبعا لتوفر شروط كل منهما، ويكون الانتقال من أحدهما إلى الآخر خاضعا لقانون العِلِّيَّة ضمْن انتقالٍ تدريجيّ من حالٍ إلى حالٍ.

مناط تعييْن العقْل للسلوك الأخلاقي

إن مفهوم الكمال بديهي أوَّلي التصور، ولو فرض الغفلة عنه ينبَّه عليه بمقابلاته من النقص والحاجة، وبذكر مصاديقه المتنوعة. وهو ذو مراتب، ويقال على كل شيء من حيث هو بالفعل، ويصدق على كل ذاتٍ وفعلٍ حتى الأفعال الشهوية. وكما كان الكمال مناط صحة التذوت والتحقق، فكذلك كان مناط صلاحية تعلق الإرادة شأناً بحكم العقْل، ومناط الترْجيح بينها. ومتى ما كان هو المناط، ففرْض رجوعه إلى حبِّ الذات والميول وملكة الرغبة كما جاء على لسان كانط فرْضٌ متناقضٌ؛ لأنَّها جميعها اعتبارات زائدة على صرْف الكمال؛ وبالتالي فإنَّ جعْل الكمال من حيث ذاته مناطاً في تعييْن الإرادة، يستوجب جعله المناط الأوحد في الترْجيح بين الموضوعات دون دخالة أي مناط آخر. وليس شيء من الحس والخيال، ولا الميول، بصالح لإدراكه فضلا عن جعله مناطا وغاية، وإنَّما إدراكه

حصرا بالعقْل، وإدراك مصاديقه تارة بالحس، وأخرى بالخيال؛ وبالتالي فإنَّ مِعياريَّته مُدرَكة كذلك بالعقْل، والقانون الذي يستند إليه هو قانون عقلي.

وكما أنَّ كمالات ذاتٍ ما، تمتلك مناط صلاحيتها الشأنية لتعلُّق الإرادة بها بنظر العقْل، فكذلك كمالات غيرها من الذوات تمتلك نفْس المناط، والترْجيح بينها سيكون بنفْس المناط. ففرْض اختصاص حكم العقْل بتحصيل الكمال بما هو منسوب لذات بعيْنها، هو فرْض متناقضٌ، لكوْنه فرضاً لقيْد أُخِذ خارجاً عن مناط العقْل؛ ولذا كما كان الترْجيح بالشدة والضعف في الكمالات تطبيقاً لمناط العقْل، فكذلك عدم الترْجيح مع التساوي تطبيق له.

ولذا، ومن أوَّل الأمر، تكون كمالات الغير موضوعا لحكم العقْل بضرورة موضوعيتها للإرادة، كما هو الحال في كمالات الذات. وليس كوْن إنسانٍ ما هو الذي يدرك بعقله ذلك، بمقتضٍ لكوْن الكمال الصالح مقيَّداً بذاته، بل إن كمال ذاته كعاقل سيكون منحصرا بمتابعة العقْل المدرك لكون المناط هو صرف الكمال الراجح بالذات، وعدم الترْجيح بأيِّ مرجِّح عرَضي، طالما أنَّ مناط الترْجيح هو نفْسه مناط أصْل الصلاحية الشَّأنِيَّة لتعلق الإرادة بالفعل عند العقل الذي يختص وحده من بين قوى الإنسان بصلاحية التشخيص لكماله الحقيقي.

وكما كان للنفْس ملكات وهيئات تُحفِّزها نحو كمالاتها خاصة من حيث هي لها، فكذلك لها ميولٌ نحو كمالات غيرها خاصة من حيث هي لغيرها، إلاَّ أن كلا منهما ليس بنازعٍ إلاَّ إلى ما تعلَّق به، وليس له شأنية التدبير والمُوازنة، إذ ليس كل كمال للغير يرْجُح على كمال الذات، ولا كل كمال للذات يرْجُح على كمال الغير. وكما أن كمالات الذات قد تتزاحم، فكذلك كمالات الغير تتزاحم فيما بينها، ومع كمالات الذات، ولذا كان ترك العنان لتحفيز الميول؛ مفوتا للكمال الذي من شأنه أن يراد من الإنسان كإنسان؛ وبالتالي فإنَّ للنفْس خاصيّة التدبير والمُوازنة والتَّروِّي، بها تحفظ المناط الذي يمْليه العقْل، وهو الكمال الراجح بالذات، ويُعيِّنه موضوعا للإرادة للإنسان بما هو إنسان.

ولذا كانت الكمالات الحقيقية التامة بحكم العقْل، وسطا بين الإفْراط والتفْريط، فلا يفرِّط الإنسان بكمالٍ ما فيفقده، ولا يفرِط في تحصيله بحيث يفوت غيره من الكمالات

فيفقده، ويجور عليه، سواءً كان كمال نفْسه، فيجور على نفْسه، أو كمال غيره فيجور على غيره، بل يكوْن متوازناً.

وبالتالي فإنَّ كمال الإنسان كإنسان باعتدال كل قواه واقتصار ميوله المختلفة على النزوع نحو الكمالات المناسبة لها باعتدال يراعى فيه الكمال الراجح بالذات؛ وبذلك تصير تلك النزوعات الثانويَّة فضائل، بعد أنْ كانت صرْف ميول، وذلك بأنْ تُؤدَّب الشهوية فلا تجور على كمالات الذات الأخرى أو على كمالات الغير، وتُؤدَّب الغيْرية فلا تجور على الذات.

ثمّ إنَّه من الكمالات ما تدرك مِصْداقيته وتوافقه مع مناط العقْل بالاستعانة بالحس والتجربة، ومنها ما يدرك بالعقْل فقط، ويرجع إلى الأول كل الأفعال التي تتعلَّق بموضوعات حسية لا تُعلم خصائصها وآثارها بالبداهة؛ فتستخدم التجربة لتعيينْ خصائصها، وللعلم بآثارها، وبالتالي تأْتيِّ التعيينْ لمِصْداقيّتها أو عدم مِصْداقيّتها لمناط العقْل، وتوافقها أو عدم توافقها معه في مقام الترْجيح. ويكتفي العقْل بنفْسه في تعيينْ ما يشترط في مِصْداقية كثير من الأفعال غير الحسية، أي النفْسيَّة الصرْف وإنْ كانت لِتترتَّب عليها أفعال حسية تأخذ حكم الأولى. فالإحسان والإيثار والعطف والعفو والكرم وغير ذلك من الأفعال يكْفي إدراك واجديّتها لمناط العقْل في تعيينْ كماليَّة المشاعر ومحفِّزاتها من خلال حفظ صدق منْشئها الإدراكي، وتَناسُب تحْفيزها مع الكمال في نفسه، للحكم بأنها كمالات حقيقية، وهذا ما لا يحتاج فيه إلى الحس والتجربة. وكذا في الأنانية والحسد والحقد والبخل واللؤم، فكلها يكْفي إدراك العقْل فقْدَها لمناط كمالية الشعور والانفعال وتحفيزه، ومضادّتها له؛ ليدرك بوضوح تام منْقَصَتِها. نعم قد تتوقف المعرفة ببعض موضوعاتها التي تظهر فيها آثارها إلى فحص إلاَّ أن ذلك يكون بداعي مراعاة تطبيقية لتحصيل الكمال الراجح بالذات الذي تم تحديد معياريته بالعقل.

وبالجملة فرق بين تقْنينْ القانون وبين تطبيقه، فتطبيقه قد يحتاج إلى الحس في كثير من الموارد أما تقْنيْنه فليس كذلك، إلاَّ فيما يكون الموضوع الكُلِّي بنفسه حسيا ويكون الحكم بالقياس إليه متوقفا على معرفة خصوصيَّاته؛ إلاَّ أنه توقف في صغريات القانون لا في أصْل

الكبرى الكلِّيَّة التي تقرِّر ضرورة مراعاة الكمال الراجح بالذات فيشمل بالضرورة كمالات الذات من الجهات المتعددة، من خلال الموازنة بينها، مضافا إلى كمالات الغير من خلال الموازنة بينها، ويتم الترْجيح بمناط الأزيد كمالاً بالذات وبحسب الخصوصيَّات الموضوعية لا بحسب الهوى والميول التلقائية.

ومن هنا لا يبقى مجال للتهويل باحتياج القانون إلى التجربة، مما يمنع من قانونيته؛ إذ قانونيته صرْف عقلية. وصغرياته منها ما يتوقف على الحس والتجربة، إلاَّ أنه توقف في تطبيق الكبرى، وتطبيق الترْجيح العقْلي الذي مناطه صرف عقلي كذلك. بل لن يكون في أصْل دخالة التجريب أي مشكلة طالما أن للتجربة قواعد عقلية، وطالما أن التجريب إنمَّا يكون بداعي تحصيل موضوعيةٍ نفْسِ أمْريَّةٍ لشيءٍ للمناط العقْلي، لا أنها بداعي تحصيل معرفةٍ بالتذاذٍ أو ألمٍ نسبي؛ وذلك لعَدم دخالتهما أصْلا في تقْنينْ العقْل، إلاَّ من حيث صرف الكمال ومناط الترْجيح.

الفرق بين السلوك الأخلاقي والسلوك الانفعالي

إنه وانطلاقا مما تقدم يصبح واضحا أن التقْنينْ العقْلي يُنتج قضايا عمليّة ليس بيْنها وبين ما تُحفِّز عليه الميولُ والملكاتُ والطباعُ تباينٌ وتناقضٌ على نحو مطلق؛ وذلك لأنَّ الدافع الذي وراء الميول، وهو حب الذات، ليس دافعا غير عقلي في نفسه، ولا هو يتنافى مع الأخلاق الفاضلة بما هو حب للذات، لأنَّ الأخلاقيَّة لا تعني الغيْريَّة فقط، وإنمَّا إحكام العمل، بحفظ غرَض العقْل، وهو الكمال الراجح بالذات، وهو يصدق على نفْع الذات وكمالاتها، ونفْع الغير وكمالاته على حدٍّ سواءٍ. وإنمَّا الذي يتنافى مع الفضيلة الأخلاقيَّة، هو حصْر الداعي بحبِّ الذات، وحصر موضوعية الأفعال الجزئية للإرادة بداعي نفْع الذات وكمالها. وكما أنَّه لَيَتنافى هذا الحصر مع الفضيلة الأخلاقيَّة، فكذلك وبنفْس المناط، يتنافى حصْر مناط صلاحيَّة الإرادة بداعي نفْع الغير وكمالاته. فالفضيلة الأخلاقية تساوي بين الذات والغير، ولا تُرجِّح إلاَّ بمناط الترْجيح بالذات، الذي هو مناط أصْل صلاحيَّة كون

الشيء متعلقا للإرادة بنظر العقْل. ويكون اتِّباعه بداعي نفس المناط، سواء انطبق على نفْع الذات وكمالها، أم على نفْع الغير وكماله، حتى لو كان الغير حيواناً أو نباتاً، بلا فرْق.

وبالجملة، ليست الفضيلة الأخلاقيَّة بالتضحية بالنفْس أو المال لكل أحد، ودائما، ولا هي بتحمل أذى الأخرين دائما بلا أي شروط، ولا هي ببذل كل المال للغير دون أي قيد، ولا هي بالصدق وقول الحقيقة دائماً، ولا هي بترك الحقيقة أبداً وفي كل حال، بل ليست الفضيلة الأخلاقيَّة إلاَّ مطابقة السلوك لمناط العقْل من حيث هو مناطه، وهو الكمال بما هو كمال راجح بالذات، دون دخالة أيِّ اعتبارٍ آخرٍ، لا الذاتيَّة ولا الغيريَّة ولا أيُّ عنوانٍ أخر من المرجحات بالعرض التي فصلت الكلام حولها في القانون العقلي للسلوك.

ومن هنا ليس القانون العمليُّ للعقل، بمضادٍ للطبيعة. أما الطبيعة الحيوانيَّة، فهو يوافِقها في تحصيل كمالها بشرط إلاَّ تتعدى على كمال الإنسانيَّة بالإفْراط فيكون التفْريط فيها منافيا له. وأما الطبيعة الإنسانيَّة فكمالها بما هي إنسانية، يكوْن بتطبيق قانون العقْل بنفْس داعي تقْنيْنه. وبالجملة، الفضيلة الأخلاقيَّة مضادة لطغيان الحيوانيّة وإهمالها على حدٍّ سواء، لا للطبيعة الحيوانية في نفسها، أي إنَّ الفضيلة الأخلاقيَّة تتنافى مع الأنانية، لا مع حبِّ الذات، وفرْق فارقٌ بيْنها، لا ينبغي أن يَخفى أو يُتجاهل.

أخيرا تبقى مسألة المصادرات التي بنى كانط على التسليم العملي بها انطلاقا من عدم كونها متناقضة عند العقل النظري، فعدم التناقض النظري كاف في رأيه لصلاحية البناء العملي على صحتها طالما أن إمكان القانون الأخلاقي يتطلبها. ولكني لن أتعرض لمناقشتها هنا، فقد بان مما تقدم عدم جدواها، فضلا عن عدم الحاجة إليها، وأحيل القارئ في تقصي حالها مفصلا على ما ذكرته في نقد الاتجاهات الأخلاقية[١]، حيث سيجد هناك كيف أن التناقض محيط بأصل الدعوى.

---

١. *نقد الاتجاهات الأخلاقية*، الفصل التاسع، تحت عنوان مناط التلازم بين عدم التناقض وضرورة التحقق في القضايا، صفحة: ٢١٦ وما بعدها.

تقييم عام

إنَّ الشيء الوحيد الذي نجح فيه كانط، هو التأكيد على النيَّة الأخلاقيَّة الفاضلة، والتفريق بين السلوك الأخلاقي الفاضل والسلوك الانفعالي، إلَّا أنَّه أخفق إخفاقاً واضحاً في تعيينْ مناط الفضيلة الأخلاقيَّة؛ لإخفاقه في تعيينْ مناط التقْنينْ العقْلي، وليس ما نجح فيه كانط شيئاً بذي بال، طالما أنَّه من مسلَّمات الأخلاق الفاضلة عند أنصار العقْل البرهاني من الرواقيين والمشائين، وإنْ حاول كانط جاهدا، إظهارهم على خلاف ذلك. وهذا التأكيد من كانط ليس حتى جديداً في عصْره أصْلاً[1]، إلى حدْ أنَّه، حتى بعض دعاة النفعية العامة كجون ستيوارت مل، قد جعل مناط الأخلاقيَّة، انقطاع النيَّة عن تصوُّر النَّفع الشخصيّ في المعاملة مع الآخرين، بل إنّ بعض كلمات ديفيد هيوم تدلُّ على تبنِّيه ذلك بوضوحٍ، باعتباره مقتضى الحاسة الأخلاقية. نعم هو خلاف ما ذهب إليه بنثام ومن قبله هوبز ومن قبلهما أبيقور. وهذا تمام الكلام والحمد لله رب العالمين.

---

١. راجع ***نقد الاتجاهات الأخلاقية*** في الفصل السادس والسابع والثامن.

الفصل الثاني: الحداثة

إيمانويل كانط الفيلسوف الشاهد على الحداثة والناقد لعيوبها

خضر أ. حيدر[1]

يعرِّف هذا البحث بالفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بوصفه شاهداً على حقبةٍ محوريةٍ في تاريخ الفلسفة الحديثة. فهو يجمع بين السيرة الذاتية والأعمال الأساسية التي قدّمها كانط وأحدثت ثورةً معرفيةً في عالم الحداثة وفلسفتها.

كما يتضمن البحث جولةً بانوراميةً على نشأته العائلية والظروف الاجتماعية والنفسية التي كان لها تأثيرٌ بيّنٌ في شخصيته في ما بعد، هذا بالإضافة إلى رصد المراحل الأساسية لفكره وتأثره بمن سبقه من فلاسفة الحداثة ولا سيما الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت.

تطرّق كاتب المقالة في مستهلّها إلى سيرة إيمانويل وسلّط الضوء على معالم الفترة التي عاصرها، ثمّ تحدّث عن مراحل نموّه فكريّاً، وفي هذا السياق أشار إلى ثلاث مراحل في حياته العلمية كالتالي:

المرحلة الأولى: كانط فيلسوفٌ ذو نزعةٍ فلسفيةٍ عقليةٍ[2] تأثّر إلى حدٍّ كبيرٍ بنظريات لايبنتز وكرستيان وولف.

المرحلة الثانية: كانط المتأثّر بنظريات ديفيد هيوم الذي اعتبره ملهماً أيقظه من غفلته الدوغماتية.

المرحلة الثالثة: كانط فيلسوفٌ تبنّى نزعةً نقديةً.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المرحلة الثالثة من الحياة الفكرية لإيمانوئيل كانط ابتدأت منذ عام ١٧٧٠ م، فقد طغى على آثاره الطابع النقدي، حيث دوّن حينها مؤلّفاته الشهيرة «نقد العقل الخالص» و «نقد العقل العملي» و «نقد ملكة الحكم» وغيرها.

---

١. باحث وصحافي، لبنان. *الاستغراب*، العدد : ٩، السنة الثالثة - خريف ٢٠١٧م/ ١٤٣٩هـ.

2. Rationalist

بعد ذلك سلّط كاتب المقالة الضوء على ثلاث مسائل أساسية راودت الهاجس الفكري لهذا الفيلسوف الغربي بحيث طرحها كمواضيع محورية في مختلف بحوثه، وهي عبارةٌ عمّا يلي:

١) الدين

٢) الضرورة

٣) الشمولية

وفي هذا السياق أكّد خضر حيدر على ضرورة بيان معالم فلسفة كانط ضمن ثلاثة أُسسٍ هي السياسة والدين والعلم، لكونها أسهمت في نموّ مبانيه الفكرية؛ فهو من الناحية الدينية نشأ وترعرع في أجواء مسيحيةٍ سادت فيها الأصول الببتيسية، وأمّا من الناحيتين السياسية والثقافية فقد تأثّر بمبادئ الحركة التنويرية، وعلمياً كان لرواج العلوم التجريبية أثرها البالغ عليه ولا سيّما ميكانيكا نيوتن.

في المبحث اللاحق تمّ تسليط الضوء على كتاب كانط «نقد العقل الخالص» وذكر الكاتب أهمّ الهواجس التي جعلته يطرح هذا المشروع الفكري، وفي رحابه أشار إلى دلالات أهمّ القضايا من وجهة نظره وتناولها بالشرح والتحليل؛ وفي الختام تحدّث بشكلٍ تحليليٍّ عن الأخلاق الكانطية.

التحرير

******

يُنظر إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) على أنه أهم وأكثر الفلاسفة إثارةً للجدل في تاريخ الفلسفة الحديثة. وحتى أولئك الذين يعترضون على هذا الرأي، فإنهم يعترفون - ضمناً - به حين يقولون أن من تساووا معه في الأهمية ليسوا سوى قلةٍ نادرةٍ. فلقد أحدث تأثيراً عارماً في أوروبا والبلدان الناطقة بالإنكليزية على السواء. وترتفع هامة مذهبه الفلسفي كأحد الشواهق في تاريخ الفكر، وكل هذا على الرغم من أنه لم يؤلف كتبه التي تركَّزت شهرته عليها إلا بعد أن تجاوز الخمسين من عمره. فلقد نشر نقد العقل الخالص حين كان في السادسة والخمسين، ونشر كتاب نقد العقل العملي حين كان في الرابعة والستين ونقد ملكة الحكم عند بلوغه السادسة والستين، وميتافزيقا الأخلاق حين كان في الثالثة والسبعين. أما كتابه الأخير عن الأنثروبولوجيا فنشره بعد أن جاوز الرابعة والسبعين عاماً. والحق أن كانط ينفرد في ميدان البذل الفكري حيث لا نظير لأصالته الفكرية وإبداعاته.

قضى كانط حياته بأسرها في المدينة الريفية **كونجسبورغ في بروسيا الشرقية** (ألمانيا حاليّاً)، أو بالقرب منها، وكان يسكنها آنذاك ما يقارب من خمسين ألفاً. والده كان صانعاً لسروج الخيل ويعيش في ظروفٍ متواضعةٍ، وعملت أخواته قبل الزواج في الأعمال المنزلية، أما أخوه الأكبر فقد التحق بالجامعة وأصبح قسيساً من أتباع **لوثر**. ماتت والدته حين كان في سن الثانية عشرة، ووالده حين كان في سن الحادية والعشرين. وكان أبوه من أنصار طائفة «**التقويين**»[1] المتشددين، ويحتمل أن يكونا قد غرسا فيه رؤيةً دينيةً ورِعةً وجادّةً، لكن ضيقةً.

كان كانط تلميذاً بارعاً متألقاً، وبعد أن تخرج في الجامعة أعال نفسه لبضع سنوات بأن عمل مربِّياً خصوصيّاً في أسر الأعيان التي كانت تعيش في منطقة مجاورة للمدينة. ثم عاد إلى الجامعة عام ١٧٥٥، وعمل مدرِّساً خاصّاً بها. ولم يُرَقَّ إلى درجة الأستاذية إلا في عام ١٧٧٠، ويبدو أنه في أثناء هذه السنوات الخمس عشرة حمل عبئاً تدريسيّاً ثقيلاً، فكان يقوم بتدريس ست وعشرين محاضرةً أو أكثر كلَّ أسبوعٍ، إذ لم يُدَرِّس فيها الفروع المختلفة للفلسفة فحسب، بل كان يدرِّس أيضاً الرياضيات، والفيزياء، والأنتروبولوجيا، والتربية، الخ...

ويقول الذين بحثوا في سيرته الفلسفية أن ذلك قد يكون من أسباب تأخر تطوره بوصفه مفكِّراً أصيلاً، ذلك على الرغم من أنه وجد وقتاً لينشر مقالاتٍ متعددةً تشرِّف أيَّ مدرِّسٍ جامعيٍّ عاديٍّ. بعد أن أصبح أستاذاً في عام ١٧٧٠، استطاع أن يكرس وقتاً أكثر لعملٍ مبدعٍ، على الرغم من أنه كان لا يزال يعطي ساعاتٍ أكثرَ للتعليم. في عام ١٧٨١، عندما كان في سن السابعة والخمسين، استطاع أن ينشر «نقد العقل الخالص»، كتابه الأول وهو الذي سبب له شهرةً ومكانةً على نطاق العالم كله.

1. pietists

تطوره الفكري

يقع تطور كانط الفكري في ثلاث مراحل. في المرحلة الأولى كان مثل معظم الفلاسفة الألمان في عصره، فيلسوفاً عقليّاً، تحت تأثير «ليبنتز» و«فولف» إلى حدّ ما، وكان يظن أنه من الممكن الوصول إلى حقائقَ بعيدةٍ عن طريق التفكير العقلي المستقل عن البراهين التجريبية. ومع ذلك، تظهر مقالاته -حتى في تلك السنوات- علامات الأصالة وعدم الرضى عن المذهب العقلي[١].

المرحلة الثانية تبدأ تقريبا في عام ١٧٦٥، والتي تأثر فيها إلى حدٍّ ما بالفلاسفة التجريبيين البريطانيين. فقد أيقظته «مقالات» هيوم و «أبحاثه» من سباته الدوغماطيقي كما كان يقول. إذ إن هذه الأبحاث ستقوده إلى الاستنتاج التالي:

إن كل المعرفة تبدأ بالتجربة، وإن الحقيقة القصوى الخارجية للأشياء في ذاتها التي توجد وراء إحساساتنا لا يمكن معرفتها عن طريق العقل.

من المحتمل أن يكون، من ناحيةٍ أخرى، قد قرأ «المقالات الجديدة» لليبنتز بعد نشرها في عام ١٧٦٥، ومن الممكن أن يكون ذلك قد عزز لديه الاعتقاد بأنه على الرغم من عدم وجود أفكارٍ فطريةٍ، إن شئنا أن نتحدث بصورةٍ حرفيةٍ، فإنّ للذهن قدراتٍ أصليةً تحدّد شكل تجاربه. وأصبح، في أثناء تلك المرحلة، مقتنعاً بأن فكر هيوم، لو حودناه إلى نتائجه المنطقية، لوجدنا أنه يتضمن بالفعل أنه ليست كل المبادئ في الفيزياء فحسب، بل حتى تلك المبادئ في الرياضيات أيضا، هي تعميماتٌ محتملةٌ تقوم على الملاحظات. ونحن نرى أنها ضروريةٌ بسبب العادة وتداعي الأفكار. ولا يمكن لكانط أن يقبل نتائجَ متطرفةً كهذه، فمبادئ **هندسة أقليدس**، وفيزياء نيوتن، التي كان كانط يدرسها غالبا، بدت له معرفةً تمت البرهنة عليها بصورةٍ مطلقةٍ وليست مجرد تعميماتٍ محتملةٍ. ولذلك أصبحت

---

١. وليم كلي رايت، ***تاريخ الفلسفة الحديثة***، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ٢٠١٠ – ص ٢٥٥.

مشكلته هي: كيف يمكن التوفيق بين اليقين المطلق للرياضيات والفيزياء والحقيقة التي تقول أن كل معرفتنا تبدأ من التجربة؟

يبدو أن كانط قرأ الكثير من فكر فلاسفة الأخلاق البريطانيين، وبخاصة **شافتسيري، هاتشيسون، وهيوم**، كما استطاع أن يصل إلى معرفة فكرهم باللغة الألمانية. وعندما انجذب في البداية إلى المذهب التجريبي الأخلاقي، لم يستطع أن يكتشف فيه مبادئ يمكن الاعتماد عليها بصورةٍ مطلقةٍ مثل مبادئ الرياضيات، فقد وجد نفسه عاجزاً عن أن يقبل تلك المبادئ الذاتية والتي لا يمكن الوثوق بها بوصفها أساساً للأخلاق، مثل الحاسة الخلقية، والتعاطف، واللذة، والمنفعة. وحين سلَّم بقدرٍ محدودٍ جدّاً من الحقيقة بمنازعات فلاسفة الأخلاق البريطانيين، انتهى إلى الاعتقاد بأن المبادئ الأساسية للأخلاق تكمن في الحقيقة داخل العقل. من أجل ذلك سيقال عنه أنه كان فيلسوفاً عقليّاً صارماً في الأخلاق. أصبح كانط، في أثناء تلك المرحلة، أو بعد ذلك، قارئاً متحمساً لروسو، الذي يدين لتأثيره تعاطفه مع عامة الناس، واحترامه لحق كلِّ إنسانٍ في أن يعامَل بوصفه غايةً في ذاته، وتفضيله الجمهورية الديموقراطية على نظام الحكومة الملكية.

أما المرحلة الثالثة والأخيرة التي تسمى في الغالب، «**المرحلة النقدية**»، فهي التي ستكون وحدها ذاتَ أهميةٍ عالميةٍ. هذه المرحلة لم تبدأ إلا بعد عام ١٧٧٠ بمدةٍ طويلةٍ، وهو العام الذي ألقى فيه «بحثه الافتتاحي» في بداية عمله أستاذاً جامعياً. وفي عام ١٧٨١ تطور في ذهنه، بالتدريج، موقفه النهائي، وهو التأليف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، والذي أطلق عليه اسم «**الفلسفة النقدية**». في كتاب «***نقد العقل الخالص***» (١٧٨١) بيّن كيف تكون المعرفة الفعلية ممكنةً، وخاصة في الرياضيات، والفيزياء والميتافيزيقا. وفي كتاب «***نقد العقل العملي***»(١٧٨٨) بيّن ما ينبغي علينا أن نفعله في مجال الأخلاق، وما قد نأمله في الدين بوصفه مسألة من مسائل الإيمان. أما كتاب «***نقد ملكة الحكم***» (١٧٩٠) فيتضمن آراء كانط في الإستيطيقا والبيولوجيا، وبحثاً في نظائر الإيمان بعالَم روحيٍّ تقدمه الطبيعة، والفن، والحياة العضوية. وهذه الكتب الثلاثة التي تحمل عنوان «نقد» هي أكثر كتب كانط أهمية. بينما يلقى كتاب « ***مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن***

تصير علماً» (١٧٨٣)، في بعض النواحي، ضوءاً على الأفكار الأساسية لكتاب «***نقد العقل الخالص***»، في حين أن كتاب «***المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق***» (١٧٨٥) هو مدخلٌ جيدٌ لفلسفته الأخلاقية؛ ويُعَدُّ المقال القصير والمضيء عن «**السلام الدائم**» (١٧٩٥) قيمةً علميةً نادرةً في عالم الفلسفة السياسية.

السمات المميزة لحياة كانط

يمكن أن نلخص الوقائع الخاصة بحياة كانط التي تخلو من الأحداث المهمة بصورةٍ نسبيةٍ وتلقي ضوءاً على روح فلسفته من خلال السمات المميزة التالية:

١- أعطاه التدريب المبكر الذي تلقاه في المنزل اهتماماً مستمرّاً بالدين. على الرغم من أنه كره في السنوات الأخيرة الذهاب إلى الكنيسة، وأصبح غيرَ مكترثٍ بمعتقدات لاهوتيةٍ كثيرةٍ، فإنه استمر في الاهتمام بالمشكلات الأساسية للدين التي يمكن للفيلسوف أن يمنحها عنايته واهتمامه الخاص، وهي المشكلات التي تخص الله، والحرية، والخلود.

٢- ثلاثةُ عواملَ مرتبطةٍ أعطته شعوراً شديداً بالواجب، وجعلته يشعر بأن الإلزام الخلقي ثابتٌ ومطلقٌ. وأول هذه العوامل، تربيته الصارمة في المنزل حين كان صغيراً، وثانيهما تركيبه الجسماني الضعيف، الذي أدى به إلى مراعاة نظامٍ صارمٍ للتغذية، وممارسة الرياضة، والتنزه، ونتيجةً لذلك تمتّع بصحةٍ جيدةٍ بصورةٍ معقولةٍ، حتى إنه استطاع أن يواصل الكتابة حتى السنوات الأخيرة من حياته الطويلة، غير أنها تضمنت ضبطاً صارماً للنفس. أما العامل الثالث فهو مناخ النظام العسكري الذي تدرب فيه الموظفون المدنيون (وكان أستاذ الجامعة في واقع الأمر، موظفاً مدنيّاً) في بروسيا في عهد فردريك الأكبر وأتباعه.

٣- حبُّ كانط الكبير للدقة الصورية في كل شؤون الحياة، وإعجاب بالتفكير الدقيق في الرياضيات والفيزياء، واعتقاده أن المبادئ الكلية والضرورية واليقينية بصورةٍ مطلقةٍ هي وحدها التي تستحق أن ننظر إليها على أنها المعرفة العلمية. وهو لم يقدر، على الإطلاق،

العلوم الاستقرائية. ومع ذلك، فقد كان أمينًا للغاية في قدرته على إنكار أن هجمات لوك وهيوم المدمرة جعلت عقلانية القرن السابع عشر والثامن عشر لا يمكن الدفاع عنها. وكان لا بد له من تشييد أسسٍ عقلانيةٍ جديدةٍ كان يأمل أن تكون آمنةٌ من الحملات الجائرة.

وكان كانط محبوباً بوجهٍ عامٍّ بوصفه مدرّساً وجامعيّاً ومواطناً. يثير الإشكاليات أمام طلابه ويصر على ألّا يأخذوا أيَّ مذهبٍ من مذاهب الفلسفة بوصفه مذهباً مسلَّماً به، لكن يجب عليهم في الوقت نفسه أن يفكروا بأنفسهم - وهذا سلوكٌ يظهر طبيعة معلمٍ لطيفٍ وواسع الأفق وهو أمرٌ لم يكن مألوفا في بروسيا في ذلك الوقت - لكنه كان أقلَّ تسامحًا بعد أن تطورت فلسفته، وقدمها للعالم، وأصبح ذائع الصيت ومُسنّاً. وقد توقع أن يقتنع الجميع بصدق فلسفته الخاصة، وقد نظر إلى أولئك الذين أخفقوا في أن يفعلوا ذلك واصفاً إياهم بالعناد والغباء. ومع ذلك، فقد ظل إنساناً مهذباً، ودودًا، دمث الأخلاق، يدعو طلابه وأصدقاء آخرين لتناول العشاء، ويستمتع بقضاء ساعتين أو ثلاث ساعات بعد ذلك في حديثٍ عامٍّ، وكان يعرف كيف يجعله مسلياً. واستمر في أن يكون شخصاً محترماً من حيث إنه باحثٌ جادٌّ، وأمينٌ، ومخلصٌ، ذو قوةٍ بارزةٍ وحكمةٍ عظيمةٍ. وكان الناس في **كونجسبرج** فخورين به بوصفه أعظم فلاسفة العصر.

دراسته

لما نضج كانط الشاب وبرزت قدراته وبرز تفوقه، ولاحظ ذلك القس **فرانز شولتز** الذي كان مقرَّباً من العائلة. ما كان من القس الذي ذهل لنضوج كانط المبكر إلا أن أقنع العائلة بإرسال ابنهم إلى الدراسة في المدرسة الفردريكية أقوى وأجود المدارس في مملكة بروسيا. وكان القس شولتز يعمل في تلك المدرسة. هناك قضى كانط ثماني سنواتٍ من الدراسة الجادة. كان يدرس ستة أيام في الأسبوع يبدأ يومه الدراسي في السابعة صباحاً وينتهي في الرابعة مساءً. درس فيها كل لغات ذلك الزمان من اللاتينية واليونانية إلى العبرية والفرنسية. ودرس الرياضيات واللاهوت.

كانت المؤثرات في تكوين كانط الفكري متعددة المصادر. ويذكر الباحثون في هذا المجال ثلاثةً: دينيةً وسياسيةً وعلميةً. من الناحية الدينية تربى كانط على التقاليد المسيحية المتشددة، وبالتحديد فرقة التقوية المسيحية الذي اشتق اسمها من التقوى والورع وهي حركة بروتستانتية تؤكد التقوى والزهد والبساطة والاهتمام بالطقوس والشعائر.

من الناحية السياسية عاش كانط في عصر التنوير وأثر وتأثر بكل معطيات ذلك العصر. بطبيعة الحال كان من المطالبين بحقوق الإنسان وأكد المساواة بين الناس وفي الوقت نفسه دافع عن حكومة بلاده. وتأثر كانط في هذا الجانب تأثرا عميقا بالمفكر والسياسي الفرنسي **جان جاك روسو**. الذي كان يطرح في كتاباته تساؤلاتٍ عميقةً عن طبيعة الأخلاق وطبيعة المجتمعات ومشكلة الأفراد وفلسفة الفردية.

أما في الناحية العلمية فقد درس كانط أعمال **إسحاق نيوتن** وكتاباته التي جعل منها أساساً لمحاضراته في الفيزياء وفلسفة الطبيعية. وفي سنة ١٧٥٥ نشر **نظرية التناوب** الشهيرة[١] التي يوضح فيها أصل العالم ويشرح دوران الكواكب وتناوبها. واليوم تعرف هذه النظرية الفيزيائية باسم فرضية **كانط-لابلاس**. ولابلاس المقصود هو الفلكي الفرنسي **بيير لابلاس** الذي طور نظرية كانط وقدّم نموذجاً مشابهاً لها لكنه طوره بعد ذلك في عام ١٧٩٦.

شرح كانط هذه النظرية في كتابه الأشهر الذي صدر عام ١٧٨١ «***نقد العقل المحض***» الذي يعدّه النقاد في كثير من الأحيان أهم مجلدٍ فلسفيٍّ في علم الميتافيزيقا ونظرية المعرفة.

كان كانط من المؤمنين بالله. إلا أنه يَكِل الإيمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التي تستمد من ظواهر الطبيعة. فالعقل في مذهب كانط لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية[٢] ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذواتها[٣].

---

١. بالإنجليزية: vortex theory

2. Phenomena
3. Noumena

يتحدث كانط في كتابه نقد العقل العملي عن ضرورة الاعتقاد بوجود الله. ويرى أن وجود الله فكرةٌ يبعثها العقل المجرد. يقول بالنص الذي يبدو عائماً ومموهاً :

ليس لدينا سببٌ وجيه يدفعنا للتسليم بهذه الفكرة تسليماً مطلقاً. ثم يحاول تلطيف هذا التصريح بقوله إن فكرة الله لا يمكن عزلها عن فكرة السعادة وفكرة الفضيلة، وإن فكرة الله مرتبطةٌ دائماً بمفهوم المثال الأسمى أو مفهوم الخير.

ناقد العقل الخالص

كثيراً ما كان يُنظر إلى كتاب كانط «*نقد العقل الخالص*» على أنه أكثر الأبحاث التي كتبت في العصور الحديثة عمقاً وبراعةً في موضوعاتٍ فلسفيةٍ. كان هناك اتفاقٌ عامٌّ على أنه واحدٌ من أكثر الكتب غموضاً وصعوبة في الفلسفة. كانت كتابات كانط المبكرة واضحةً بقدر معقول، وتحتوي على قليلٍ من العبارات البلاغية. فلِمَ كتب كانط هذا الكتاب «نقد العقل الخالص» بصورةٍ سيئةٍ، ولمَ لم تكن كتاباته المتأخرة أفضلَ كثيراً؟ وربما كان التفسير الأساسي هو أنه شعر في عام ١٧٨٠ أنه يقترب من الشيخوخة، بينما كان لديه في الوقت نفسه الكثير مما يريد تقديمه للعالم. فكان لا بد أن يقدمه مكتوباً كله ومنشوراً في أسرع وقتٍ ممكنٍ. ولذلك وضع باستعجالٍ الملاحظات الكثيرة التي قام بتجميعها منذ عام ١٧٧٠، من دون أن يقوم بمراجعتها بدقةٍ لكي يجعل اللغة والفكر متسقين. هناك قلة من الفلاسفة الذين كتبوا بالألمانية، وفي حالاتٍ كثيرةٍ لم يكن هناك من يرشد إلى اختيار الكلمات واستعمالها. وعلاوةً على ذلك، فقد قدم كانط فلسفةً جديدةً، وكان مضطراً إلى استعمال كلماتٍ بمعانٍ جديدةٍ، وكان مجبراً في بعض الأحيان على أن يستخدم الكلمة نفسها لتعبر عن معانٍ مختلفةٍ لا يستطيع القارئ أن يميزها إلا من السياق. ومع ذلك فقد كرس الشراح أنفسهم لتفسير كتب كانط النقدية، منذ عصره. ومع ذلك فقد تم التوصل الآن إلى اتفاقٍ عامٍّ في ما يتعلق بالخطوط الأساسية لفلسفته، والعناصر التي تهم المبتدِئ بصورةٍ كبيرةٍ. فاستقر الرأي على أن فكره منذ عام ١٧٨١ فصاعداً قد تغير قليلاً في ما يتعلق بالمسائل الجوهرية. ولكن لا يزال هناك خلافٌ حول التأكيد النسبي الذي كان يريد وضعه على جوانبَ مختلفةٍ من مذهبه، وعلى تفصيلاتٍ أخرى هي بالنسبة للمبتدِئ ذاتُ نتيجةٍ

أقلَّ شأناً، بغض النظر عن أهميتها بالنسبة للمتخصصين. (وهناك، بالتأكيد، اختلافاتٌ واسعةٌ في الرأي بين الفلاسفة المثاليين، والفلاسفة الواقعيين، وفلاسفةٍ آخرين من عصرنا حول ما إذا كان كانط محقّاً أو مخطئاً في مواقفه المتعددة. غير أن هذه مسألةٌ أخرى). إنّ أيَّ قارئٍ جادٍّ يريد أن يدرس كانط بتأنٍّ وبمساعدة الشراح، سوف لا يجد صعوبةً في فهم الفحوى العام لفلسفته.

بين كانط وهيوم: علاقة التأثير والتأثر

تأثر كانط بالفيلسوف الانكليزي ديفيد هيوم مع أنه سيذهب في ما بعد إلى نقده في الكثير من أطروحاته الميتافيزيقية وخاصة منها تلك التي بدأ تفلسفه بها وهي قضية الارتباط بين العلة والمعلول. ولقد تحدى العقل الذي يدعي انحدار هذا التصوّر منه، بأن طلب منه أن يعرِّفه التالي:

بأيِّ حقٍّ يزعم أن للأشياء تكويناً خاصّاً يدفع إلى الظن بأنه إذا ثبت حدوث شيءٍ ما، فلا بد أن يُثبت ذلك بالضرورة حدوث شيءٍ آخرَ مصاحبٍ له أيضاً. وهذا هو معنى تصور العلية.

وبرهن هيوم بما لا يدع مجالاً للشك بأنه:

من المحال تماماً للعقل أن يفكر تفكيراً – قبليّاً – اعتماداً على التصورات في حدوث مثل هذا الارتباط بين الشيئين بحكم الضرورة.

غير أن هيوم قد عانى سوء الحظ المألوف الذي يقع فيه الميتافيزيقيون، لأن أحداً لم يفهمه. ولم يكن السؤال الذي تبادر إلى ذهنه: هل يعد تصور العلّة صائباً ونافعاً، بل وحتى لا غنى عنه لمعرفتنا بالطبيعة. ذلك بأن هيوم لم يتشكك قط في هذه الناحية، ولكنه دار حول إمكان التفكير في هذا التصور اعتماداً على العقل - قبلياً - وتبعا لذلك هل يحمل هذا التصور في طياته حقيقةً كامنةً فيه مستقلةً عن كل تجربةٍ ممّا يدل على زيادة امتداد العقل بحيث لا تقتصر فاعليته على موضوعات التجربة؟... هذه هي المشكلة التي واجهها هيوم.

وما كان هيوم ليرضى عن هذا التشخيص لموقفه من «المشكلة» في أغلب الظن. ولكن ما يهم هنا هو أن كانط قد فسر كلامه على نحو ما رأينا، ورأى أن من المفيد إعادة عرض موقف هيوم ومشكلته في صيغةٍ أخرى.

يقول كانط في هذا الموضوع ما يلي:

أعترف صراحةً بأن ما أتذكره عن دافيد هيوم هو حادثٌ بالذات استطاع أن يوقظني منذ سنواتٍ عديدةٍ من سباتي الدوغماطيقي، ويزود أبحاثي في ميدان الفلسفة النظرية بمنحًى جديدٍ كليةً. نعم لقد كنت بعيداً تماماً عن اتباع نتائجه التي أهتدى إليها، ولكن إذا نحن ارتكزنا على فكرةٍ مستندة على أساسٍ صحيحٍ، ولكنها لم تستغل، ونكون قد ورثنا هذه الفكرة من شخصٍ آخرٍ، فإننا قد نأمل آنئذٍ اعتماداً على التأمل المتواصل النهوض بها إلى ما هو أبعد من النقطة التي بلغها – بفطنته – هذا الرجل، الذي ندين له بالشرارة الأولى للنور.

ومن هنا يضيف كانط:

بدأت أحاول النظر في إمكان صياغة اعتراض هيوم في صورةٍ أعم. وسرعان ما أدركت أن تصور الارتباط بين العلة والمعلول ليس بأيٍّ حال التصورٍ الأوحد الذي يعتمد عليه الفهم في ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباطاً قبليّاً، ولكن الأرجح هو أن الميتافزيقا تعتمد اعتماداً كاملاً على مثل هذه التصورات. وحاولت التأكد من عددها. وبعد أن نجحت نجاحاً مرضيّاً في هذا السبيل بفضل استنادي إلى مبدأ مفرد، ثم اتجاهي إلى استخلاص هذه التصورات، التي أصبحت متيقناً الآن من أنها ليست مستمدة من التجربة- مثلما حاول هيوم استمدادها - ولكنها صادرةٌ من الفهم الخالص. وبمجرد نجاحي في حل مشكلة هيوم، لا في ما يتعلق بحالةٍ واحدة بالذات، وإنما من ناحية قدرة العقل على البحث في شموله، أصبح في وسعيٍ أن أخطو باطمئنان - وإنما بتؤدة - لتحديد الميدان بأسره الخاص بالعقل البحت اعتماداً على المبادئ الكلية، من حيث حدودُه، ومحتوياتُه أيضاً. إن هذا هو المطلوب من الميتافزيقا إذا أرادت إنشاء نسقٍ فلسفيٍّ طبقاً لمخططٍ آمنٍ[١].

كانت هذه هي استراتيجية كانط في النصف الأول من كتاب «نقد العقل الخالص».

---

[١] . نص كانط منقول من كتابه *نقد العقل المحض*، وورد ضمن كتاب وليم كلي رايت – مصدر سبق ذكره – ص ٢٥٧.

وتوحى الجملة الأخيرة التي ذكرها باختلاف النتائج التي اهتدى إليها عن نتائج هيوم، وأن الميتافيزيقا ليست بحكم طبيعتها، مجردَ لغوٍ بحيث تستأهل جميع كتابات الميتافزيقا إشعال النيران فيها. غير أن النتيجة الفعلية التي اهتدى إليها كانط كانت في الأرجح قريبةً من نتيجة هيوم، إذ تماثل كانط وهيوم، بعد أن انتهى إلى الرأي القائل بأن جميع النظرات الخاصة بطبائع الأشياء في ذاتها (بما في ذلك النظرة إلى الروح والله) تتجاوز ظواهر التجربة المدركة، ومن ثم فإنها لا تعنى شيئاً، وليس بمقدورها - حتى من حيث المبدأ - أن تصل إلى مرتبة المعرفة.

هذا يعني - برأي كثيرين من قرّاء كانط الأوروبيين - حدوث تغيُّرٍ أساسيٍّ في تصور الميتافزيقا، إذ أصبحت الميتافزيقا تعني عند كانط ذلك الكيان من المعرفة الذي يتميز بطابعه التركيبي القبلي أكثر من كونه كياناً من المعرفة مختصّاً بمعرفة الطبائع الأساسية للأشياء والنفس والله. على أنه ليس من شكٍّ في أن المعرفة الميتافزيقية قد نُظر إليها تقليديّاً - بصفةٍ مضمرةٍ على الأقل - على أنها تركيبيّةٌ وقبليةٌ: «تركيبيةٌ» بمعنى أنها تدل على إضافةٍ فعليةٍ إلى معرفتنا بدلاً من كونها مجرد تحليل لمعاني مختلف التصورات، و «قبليةٌ» بمعنى أنها تحدث مستقلةً عن عملية الإدراك، بدلاً من قيامها بتجميع المعطيات التجريبية والتعميم منها. غير أن الميتافزيقيين قد ظنوا تقليديّاً أنهم قادرون على الحصول على معرفة طبائع موضوعاتهم باتباع هذه الوسيلة. وكانت هذه الموضوعات هي الأشياء في ذاتها (العالم) والنفس والله. أما عند كانط فإن جميع هذه الأشياء ليست موضوعاتٍ للتجربة الممكنة، وليست أيضاً كياناتٍ بالمقدور إثبات طبائعها، أو حتى وجودها، اعتماداً على الاستدلال التركيبي القبلي.

أنواع المعرفة عند كانط

تقوم منهجية المعرفة عند كانظ على ثلاثة أنواع:

معرفة تحليلية [قبلية[1]**]** – مثلاً «الأعزبُ هو إنسانٌ غيرُ متزوجٍ».

معرفة تركيبة [بعدية[2]**]** - مثلاً، «هذا البيت أخضرُ».

معرفة تركيبية (قبلية) - مثلاً، «كل حادث له سببٌ»[3].

ينطبق نوع المعرفة الأول على العلاقة بين التصورات، والنوع الثاني على الانطباعات الحسية المشكلة، والنوع الثالث على رؤية الصور.

سلم كانط بوجود «أحكامٍ تركيبيةٍ قبليةٍ». والمسألة عنده تمثلت في كيف يمكن ذلك، لا في ما إذا كان ذلك ممكناً. وكان الجواب مفيداً أن «الأحكام التركيبية القبلية» لوجود صورٍ معينةٍ عند جميع الذوات العارفة هي شروط الخبرة المنظمة.

ماذا عنى كانط بالتعبير «تركيبيةٌ قبليةٌ»؟

لقد عرّف المصطلح على النحو الآتي:

- قبليٌّ[4]: مستقلٌّ عن الخبرة – مثلاً، «الأعزبُ هو إنسانٌ غيرُ متزوِّجٍ».

- بعديٌّ[5]: يعتمد على الخبرة – مثلاً، «هذا البيت أخضر».

- تحليليٌّ[6]:

١ ـ قضايا يكون محمولها المنطقي جزءاً من موضوعها المنطقي، مثلاً «الأعزبُ هو إنسان غير متزوج».

٢- قضايا نفيها يؤدي إلى تناقضٍ منطقيٍّ، مثلاً، «الأعزب هو ليس إنساناً غيرَ متزوِّجٍ».

-تركيبيٌّ[7]:

1. a priori
2. a posteriori

٣. غنار سكيربك، نلز غيلجي، *تاريخ الفكر الغربي*، مصدر سابق، ص ٤٥.

4. A priori
5. A posteriori
6. Analytics
7. Synthetic

١ ـ قضايا لا يكون محمولها المنطقي جزءاً من موضوعها المنطقي، مثلاً«هذا البيت أخضرُ».

٢ ـ قضايا نفيها لا يؤدي إلى تناقضٍ منطقيٍّ، مثلاً «هذا البيت ليس بأخضرَ».

وبكلامٍ آخرَ، إن العبارات القبلية التحليلية تطابق رؤية العلاقة بين التصورات وفقاً للعقلانيين والتجريبيين – الحسِّيين من الفلاسفة، والعبارات البعدية التركيبية تطابق الخبرة، وفقاً للعقلانيين والتجريبيين – الحسيين. والنقطة الرئيسة الفاصلة هي في الأحكام القبلية التركيبية. فهذه القضايا مستقلةٌ عن الخبرة (قبلية)، ولا يكون محمولها المنطقي في موضوعها المنطقي (تركيبية). وقد كان كانط مقتنعاً أن أحكاماً[1] مثل هذه موجودةٌ، وأن القضية – الحكم «كلُّ حادثٍ له سببٌ»: مثلٌ عليها. وهذا يتعارض مع النظرية التجريبية – الحسية التي تفسر هذه القضية، إما بوصفها تحليليةً (قبليةً)- فنحن نستطيع أن نعرف «كلِّ حادثٍ» بشكلٍ يكون له «سببٌ ما»، بتعريفٍ يخص التصور «كلُّ شيءٍ يحدث» – أو بوصفها تركيبيةً (بعديةً) – فالقضية هي تعميم مستمدٌّ من خبراتٍ جزئيةٍ، وبالتالي نحن لا نعرف ما إذا كانت القضية ستنطبق على المستقبل أو لا. وقد زعم كانط أن فكرةٌ **كلُّ حادثٍ له سببٌ** ليست في تصور كل حادث، وأننا لا نحتاج أن نعود إلى الخبرة لكي نعرف أن لكلِّ حادثٍ سبباً ما، لأن معرفة السببية موجودةٌ في صور تفكيرنا. وهكذا، فإن القضية «كلُّ حادثٍ له سببٌ» تنتمي إلى المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي (مثل ميكانيكا نيوتن) الذي اعتبره كانط صحيحاً كليّاً وبالضرورة. يماثل ذلك، على سبيل المثال، اعتبار كانط القضية «الخط المستقيم هو أقصر مسافةً بين نقطتين» قضيةً قبليةً تركيبيةً، في الرياضيات. وهكذا تكون الرياضيات والعلم الطبيعي علمين قائمين على أساسٍ ثابتٍ عند كانط. والتأسيس هو في الصور الموجودة عند الذوات.

---

1. Urteile

رفض الشك التجريبي

تبعاً لما تقدم رفض كانط ما رآه شكّاً تجريبيّاً - حسِّيّاً، وكان يقول: توجد رؤيةٌ تأمليّةٌ في شروط المعرفة، وهي رؤيةٌ تظهر أن العلمين المذكورين سابقاً يقومان على أساسٍ آمنٍ. كما رفض كانط ما عدّه عقيدةً عقليةً جامدةً، ورأى أن المذهب العقلي التأملي (الميتافيزيقا) ليس له أساسٌ مكينٌ، ولذا فهو ليس علماً. والحدس العقلي الذي ادّعاه الفلاسفة العقلانيون، كما فعلوا بموضوع الله، إن هو إلا رؤيةٌ مزيفةٌ، وهنا، بدأ نقد كانط العلم التأملي، ليقرر أن المذهب العقلاني التقليدي هو علمٌ زائفٌ. ونحن نستطيع أن نفكر بشروط الخبرة، كما فعل كانط في الفلسفة. العقلانيون حاولوا تجاوز الخبرة إلى ما هو ترانسندنتاليٌّ، أي إلى ما وراء حدود الخبرة الحسية، غير أننا عاجزون عن معرفة أيِّ شيءٍ يتجاوز شروط (حدود) المعرفة. وقد قدم كانط حجتين لدعم هذه النظرة: فمن جهةٍ نحن عاجزون عن الحصول على خبرةٍ حسيةٍ عن الترانسنتدالي الذي يتجاوز الخبرة الحسية، لأنه يقع وراء مثل هذه الخبرة، ومن جهةٍ ثانيةٍ عندما يناقش العقلانيون مسألة وجود الله على سبيل المثال، فإن الحجج المؤيدة والمعارضة متساوية النقل. فتظهر هذه النظرية التي تواجه طريقاً مسدوداً[1] أنه يستحيل معرفة أيِّ شيءٍ عما هو **ترانسندنتاليٌّ**.

الأثر البروتستانتي في شخصية كانط

من الناحية الشخصية، كان كانط بروتستانتيّاً ورعاً، وكانت فلسفته الترانسندنتالية التي رفضت المذهب العقلي التي تصورت المسائل الميتافيزيقية بأنها مسائلُ لا مفرَّ منها وتنسجم تماماً مع التصورات البروتستانتية المركزية، أي: بما أننا عاجزون عن التخلص من هذه المسائل، فإن الأجوبة عنها يجب أن تقوم على الإيمان.

وهكذا، نخلص إلى تمييز بين المعرفة والإيمان الذي هو صفة الحرية البروتستانتية. فنحن لا نستطيع أن نثبت وجود الله بالبرهان ولا أن نثبت عدم وجوده، لكننا نستطيع أن

---

1. Aporia

نؤمن بأحد الموقفين. وفي الوقت ذاته الذي «حافظ» فيه كانط «على العقل» في العلوم الطبيعية وفي الرياضيات وضد مذهب هيوم التجريبي - الحسي، فقد ترك فسحةً لإيمان بسيط في الدين.

لقد رأينا أن **فلسفة كانط الترانسندنتالية** التي شملت تفكيراً بالحدود الابستيمولوجية للمعرفة، شملت أيضاً محاولةً لتشكيل تركيب من المذهب العقلاني والمذهب التجريبي - الحسي. وبذلك مسّ كانط شيئاً جوهريّاً، وهو: فضلاً عن القضايا التي بها نصف الوقائع بعباراتٍ صادقةٍ أو كاذبةٍ، بمقدار ما تتطابق مع أشياء الخبرة - وبدرجات مختلفة - يمكننا أن نفكر بالشروط التي تجعل مثل تلك القضايا الصادقة أو الكاذبة، ممكنةً.

وبهذا المعنى، يمكننا أن نشير إلى مبدأ عدم التناقض - «الشيء لا يمكن، في الوقت ذاته، أن تنسب إليه الصفة A والصفة لا A، وبالمعنى نفسه» - كشرط للقضايا/ الأحكام الصادقة أو الكاذبة، تجريبيّاً-حسياً. وبحسب الاستعمال اللغوي العادي، تعدُّ القضية «هذا القلم هو، في الوقت نفسه، أحمرُ وأزرقُ» خرقاً لمبدأ عدم التناقض. فهذه القضية ليست صادقة ولا كاذبة تجريبياً-حسيّاً، لأنها تنتهك الشرط اللازم لتكون القضية صادقة أو كاذبة تجريبياً-حسيّاً.

وبما يماثل ذلك، يمكننا أن نؤوِّل مبدأ السببية -لكلِّ الحوادث أسبابٌ- كشرطٍ لقضايا ذاتِ معنًى، كما هي الحال في العلوم الطبيعية. لنفترض أن باحثاً طبيّاً يقول:

> **ليست القضية ماثلةً في أنّ أسباب بعض أشكال السرطان مجهولةٌ. فهناك أشكالٌ عديدةٌ من السرطان ليس لها سببٌ.**

فإن هذا الباحث يكون قد فعل شيئاً مختلفاً عن ارتكاب خطأٍ تجريبيٍّ-حسِّيٍّ، وأسوأ من ذلك، أي إنه نسب بعض أشكال السرطان إلى سببٍ خاطئٍ. فيكون هذا الباحث قد خرق شرطاً من شروط البحث ذي المعنى في مرض السرطان. وبكلمات أخرى نقول أن

مبدأ السببية يمكن أن يقوم بوظيفة مبدأٍ ضروريٍّ في العلوم الطبيعية. فإذا انتهك العلماء هذا المبدأ، تجاوزوا حدود البحث العلمي، وليسوا مخطئين خطأً واقعيّاً فحسب[١].

لعل النقطة الرئيسة في الفلسفة الترانسندنتالية هي، على وجه التحديد، وجود مثل تلك الشروط الممكنة، والتي لها، من الوجهة الإبستيمولوجية، وضعيةٌ أساسيّةٌ أكبرُ من القضايا التجريبية-الحسية، الصادقة والكاذبة، أي، أكبر من القضايا التجريبية-الحسية. فالفلسفة تحاول أن تشرح الشروط (قواعدُ وافتراضاتٌ سابقةٌ ومبادئُ وأطرٌ) التي تؤلف (تمكن وتشكل) تجريبيّاً القضايا الصادقة والكاذبة. وسوف نرى، في ما بعد، كيف عدل هيغل شروط كانط الترانسندنتالية وحولها في اتجاه شروطٍ اجتماعيةٍ، أيِّ في اتجاه الأيديولوجيات.

الفلسفة الترانسندنتالية والنظرية الأخلاقية

العامل الحاسم في نظرية كانط الأخلاقية هو أن تكون الإرادة إرادة خيرٍ، لا أن تكون نتائج الأفعال خيراً. هنا، يميز كانط نفسه من فلاسفة مذهب المنفعة الذين دافعوا عن أخلاق النتائج، قائلين أن الأفعال الأخلاقية هي تلك التي تؤدي إلى أعظم منفعةٍ (السعادة، اللذة) لأكبر عددٍ من البشر.

وفضلاً عن ذلك، فإن أخلاق كانط هي أخلاق الواجب. فقد رأى أن اختبار إرادتنا الأخلاقية يكون أوّلاً حين نقوم بعملٍ على الرغم من إرادتنا، مدفوعين بحسنا بالواجب الأخلاقي. ولا يعني هذا أن كانط يدافع عن الشقاء والألم، وإنما يبين عن مدى ابتعاده عن جميع أشكال الأخلاق القائمة على اللذة (مذهب اللذة). وهكذا، فإن هذا الأمر الأخلاقي اللاّشرطي «ينبغي عليك» هو فينا فطريٌّ تماماً، مثل الصور الترانسندنتالية للمكان والزمان والسببيّة... إلخ. وهذا يعني أن جميع البشر خاضعون لهذا الواجب الأخلاقي. لذا، فإن

---

١. غنار سكيربك، نلز غيجلي، ***تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين***، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ٢٠١٢.

الأخلاق مبدأ مطلق عند كانط. وبكلمات أخرى، لقد بنى كانط أخلاقاً مطلقة على الذات، بينما بناها أفلاطون على المُثل «الموضوعية».

يفيدنا في هذه المناسبة أن نرى كيف أنشأت إبستميولوجيا كانط تمييزاً أساسيّاً بين ثلاثة اتجاهاتٍ: ما هو تجريبيٌّ-حسيٌّ وما هو ترانسندنتاليٌّ، وما نختبره -في- ذاته. فما نختبره يمثل منطقة الضرورة، لأن كلَّ شيءٍ فيها يُفهم بمفردات علاقات السببية. وهذا ينطبق على الإنسان أيضاً. نحن نفهم أننا محددون بالأسباب بحسب الدرجة التي نختبر عندها ذاتنا الحسية. غير أن الوعي الذي يتصور ذلك ليس الوعي الذي يتصور. فلا يمكن أن يُقال أن الوعي الذي يتصور محدد بالأسباب، لأن التحديد بالأسباب ينتج من الظرف الذي تتشكل فيه الظواهر بوساطة الصور الترانسندنتالية. ولا نختبر الوعي الذي يتصور شيئاً بتلك الطريقة. لذا، قال كانط بتمييزٍ بين الإنسان باعتباره كائناً عقليّاً والإنسان باعتباره كائناً طبيعيّاً. بوصفه كائناً عقليّاً يخضع الإنسان لواجباتٍ أخلاقيةٍ مطلقةٍ على شكل قوانين يتبعها الشخص الحر المستقل على أساس العقل, أما بما هو كائنٌ طبيعيٌّ فيخضع الإنسان لمبدأ السببيّة، فهو موجودٌ في منطقة الضرورة.

في نظرته إلى الانسان، تصور كانط سلسلةً من التعارضات تذكرنا بتمييز أفلاطون عالم المُثل من عالم الإدراك الحسي. فقد قيل أن الإنسان ينتمي إلى منطقة الضرورة، لكن يمكن أن يقال أيضاً أنه ينتمي إلى منطقة الحرية. والتمييز الحادُّ بين ما هو ترانسندنتاليٌّ وما هو تجريبيٌّ-حسّيٌّ، وبين الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً والإنسان باعتباره كائناً طبيعيّاً، أدى إلى تصور أن تكون الأخلاق مستقلةً عن العوامل التجريبية-الحسية. وأساس الأخلاق هو الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً. ويمكن أن يُقال أن ذلك يحمي الأخلاق من النقد المبنيِّ على عواملَ تجريبيةٍ-حسيّةٍ. ولكن يجب أن يكون هناك نوعٌ من الرابطة بين تلك المناطق، بين ما هو ترانسندنتاليٌّ وما هو تجريبيٌّ-حسيٌّ، فكيف حصل ذلك؟ لقد رأى كانط أن الارادة تتوسط بين المنطقتين، بمعنى أن الارادة تتأثر بميولنا الطبيعية، مع أن الإرادة محكومةٌ من القانون الذي نقر بوجوده بوساطة عقلنا الحر.

إن ذلك الواجب الأخلاقي المطلق سيكون له في فلسفة كانط وضعية الأمر المطلق:

اعمل بحسب القاعدة السلوكية وحدها التي تريد في الوقت ذاته أن تصبح قانوناً كليّاً. وقاعدة أعمالنا هي القانون الكلي الذي يتبعه السلوك. وإذا كذبت لتستفيد، فإن قاعدة السلوك التي توجه عملك هي: إذا كنا نستفيد، سوف نكذب.

لذا، فإن الأعمال الأخلاقية واللاأخلاقية تبنى على قواعدِ سلوكٍ. غير أن نقطة كانط الرئيسة هي أنه على الرغم من أن الاعمال اللاأخلاقية تتبع قواعدَ سلوكٍ، فإن قاعدة السلوك هذه لا يمكن أن تحوَّل إلى قوانينَ كليّةٍ.

الجذور العلمانية في فلسفة إيمانويل كانط[1]

رضا گندمي نصر آبادي

إيمانويل كانط أعلن بصريح العبارة أنّ هدفه من مشروعه النقدي هو تعيين حدود العقل البشري، أي معرفة النطاق الذي يقيّده كي يُفسح المجال للإيمان.

يا ترى ما السبب الذي دعاه لأن يجعل هذا المبدأ هدفاً له في مشروعه الفكري؟ فهل قُطع الطريق على الدين كي يضطرّ كانط لتبنّي هذه الوجهة الفكرية؟

لو تأمّلنا في كلام كانط الذي أشرنا إليه أعلاه، نستنتج أنّه تفاعل مع ما كان يحدث في عصره لذلك صدرت منه ردّة فعلٍ إزاء ما كان يجري، ولا شكّ في أنّ عصر التنوير بصفته عهد طغيان الرؤية الآلية -الميكانيكية- والنزعة العلمية البحتة، فقد حظي العقل فيه بمكانةٍ راقيةٍ بحيث أصبح معياراً أساسيّاً في عالم الفكر والمعرفة، لذا لا بدّ لجميع المعتقدات أن تكتسب حجّيتها منه، ناهيك عن أنّه بلغ الذروة من الناحية الأنطولوجية. وعلى هذا الأساس إن أردنا معرفة حقيقة النزعة الإنسانية الغربية، يجب علينا اللجوء إلى العقل والمبادئ الأنطولوجية العقلية، إذ يتمّ في رحابها تقييم مكانة كلّ ما هو موجودٌ في الكون، أي إنّها تعرّف على ضوء الإنسان صاحب العقل.

الجدير بالذكر هنا أنّ النزعة العقلية كان لها تأثيرٌ بالغٌ في عهد إيمانويل كانط بحيث استُهين بجميع الأصول المرجعية التقليدية والدينية وتمّ تجريدها من حجّيتها، وبما أنّ هذا الفيلسوف نشأ وترعرع في أحضان فرقة البيتيسم فمن الطبيعي بمكانٍ أن يصبح حسّاساً إزاء أوضاعٍ كهذه.

حاول كانط طرح الدين والتديّن في إطارٍ عقليٍّ جديدٍ، وعلى هذا الأساس فسّر التكاليف الدينية على ضوء التكليف الأخلاقي باعتبار أنّه تكليفٌ متقوّمٌ على القانون الأخلاقي فحسب؛ وهذا يعني أنّ الإنسان بمثابة

---

١. المصدر: گندمي نصر آبادي، رضا، «**بنيان هاى سكولاريسم در فلسفه كانت**»، ***فصلية هفت آسمان***، شتاء عام ١٣٨٥هـ ٨٥، العدد ٣٠، صص ٢١-٤٦.

تعريب: حسن علي مطر

كائنٍ عاقلٍ ومريدٍ -مختارٍ- والسبب في ضرورة التزامه بالقانون الأخلاقي منبثّقٌ من باطن هذا القانون نفسه، كما أنّ الله هنا بمثابة شرطٍ استعلائيٍّ له.

على الرغم من أنّ كانط أراد إعادة تأطير حدود الدين والإيمان بشكلٍ جادٍّ، لكنّه بحسب رأي كاتب المقالة ساهم في وضع أُسس الرؤية المادّية العلمانية ضمن مشروعه الفكري الذي عرف باللاهوت الطبيعي؛[1] وعلى هذا الأساس تطرّق رضا كَندمي إلى بيان ما تمخّض عن هذه الرؤية وقال أنّ كانط أخفق في تحقيق هدفه الأساسي لأنّه تنزّل بمستوى الربّ ليطرحه بمنزلة أمرٍ استعلائيٍّ لا يمكن إثبات وجوده بأيّ استدلالٍ عقليٍّ، لذا يمكن اعتبار الدين الطبيعي الذي تحدّث عنه في مختلف آثاره كمقدّمةٍ للفكر العَلماني.

التحرير

******

تنويهٌ:

إن **العَلمانية** هي من المسائل التي يمكن تناولها من مختلف الزوايا. وفي هذا المقال نسعى إلى تناول جذور العلمانية من زاوية أكثر الفلاسفة الغربيين تأثيراً على إنتاج هذا المفهوم، ألا وهو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط. فقد مُنح كانط في ***نقد العقل المحض*** وتأكيده على محدودية المعرفة البشرية، وفي نقد العقل العملي، وتنزيل الدين إلى مستوى الدين الطبيعي أو الأخلاق من الزاوية الفلسفية- لقب مؤسس الحداثة والعلمانية. وقد تم التأكيد في الدين الطبيعي المنظور لـ كانط على العناصر الآتية: شخصية وفردانية الدين، والتأكيد على وجود الكنيسة اللامرئية، واستحالة التأسي بالسلوكيات الأخلاقية، وعدم إمكانية اتهام الأفراد بالكفر والارتداد، وبالتالي اعتبارُ اللهِ فرضيةً. وباختصارٍ: لقد أكد كانط على استقلالية الإنسان في بيان الطبيعة، واستقلال الأخلاق في حقل العمل والأهداف والغايات الإنسانية، ولا يعني ذلك شيئاً غير (العلمانية).

---

1. Natural Theology

إن (**العلمانية**) ضاربةٌ بجذورها في القدم، ولكن يعود الاستعمال الأول لهذه المفردة إلى معاهدة وستفاليا سنة ١٦٤٨م[١]. وبموجب هذه المعاهدة انتقلت الأراضي الخاضعة للكنيسة لتكون تحت السلطة السياسية لغير رجال الدين. بيد أن دائرة هذه المعاهدة توسّعت بالتدريج لتشمل الحالة العلمانية جميع الأبعاد الهامة في حياة البشر الأعم من البُعد الثقافي والاقتصادي والسياسي وما إلى ذلك. ومنذ ذلك الحين بدأت أجزاء من المجتمع والثقافة بالخروج من ربقة المؤسسات الدينية، وفقدت الطقوس والمناسك الدينية أهميتها الاجتماعية، وتغيّرت قيم المجتمع وحلت محلها القيم البديلة، وفجأة فقدت مفاهيم ما وراء الطبيعة ـ ومن بينها الله- منزلتها ومكانتها. إن للعلمانية مساراً تاريخيّاً له خلفياته الاجتماعية والثقافية والدينية. وفي هذا المسار واصل العلم نشاطه غيرَ عابئٍ بالأصول الحتمية التي ترسمها الكنيسة، وظهر اتجاهٌ في إطار التأسيس لكلِّ شيءٍ ابتداءً من السياسة والعلم والثقافة على أساس المناهج الإنسانية والدنيوية والعالمية. وفي هذه المرحلة عمد الفلاسفة إلى خفض الإلهيات إلى مستوى المعرفة الإنسانية، وفقد الدين خصوصيته بوصفه الطريق الوحيد إلى المعرفة. ولم يعد الإنسانُ، كما اللهُ يقدَّس، بوصفه كائناً معصوماً من الخطأ، وأخذ يُنظر إلى محدودية العقل البشري بمزيد من الاهتمام. وبشكلٍ عامٍّ فإنّ العقلانية والتفكير النقدي والثبات العلمي والاستقلال الفكري، كلها من نتائج العلمانية. كما أن العودة إلى الذات، والمطالبة بالتجدد، وإلغاء الوساطة بين الله والإنسان، والديمقراطية، وتأليه العلم، والنزعة العقلانية، والليبرالية، والإنسانية، والقومية، والحداثة، أمورٌ تنتسب إلى العلمانية بشكلٍ وآخرَ. وكما سبق أن ذكرنا فإن الدنيوية إنما ظهرت أول الأمر في حقل الاقتصاد، ومن خلالها ظهرت منطقةٌ حرةٌ في الدين، ثم انتقلت إلى السياسة، ومنذ ذلك الحين لم تعد الدولة تستمد مشروعيتها من الدين. يمكن تصور العلمانية في حقل الدين والمؤسسات المتفرعة عنه على نحوين، النحو الأول: التخلي عن

---

١. معاهدة ويستفاليا أو معاهدة مونستر وأوسنابروك: معاهدة تمّ توقيعها عام ١٦٤٨م في مونستر بألمانيا، ممّا أدى إلى انتهاء حرب الثلاثين عاماً، والحرب التي بدأت مع الثورة ضد هابسبورغ في بوهيميا في عام ١٦١٨م والتي اندلعت بسبب الصراعات المختلفة بشأن دستور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ونظام الدولة في أوروبا. المعرّب.

المؤسسات الدينية، من قبيل: الكنيسة، والنحو الآخر: إذابة المؤسسات الدينية في المجتمع وتجريدها من مضمونها الديني.

وفي بداية البحث علينا التذكير بهذه المسألة، وهي أن العلمانية رغم الشبه الكبير بينها وبين النزعة الدنيوية، ونبذ القداسة، ونبذ الروحانية، ونبذ المسيحية، إلا أنها تختلف عن جميع هذه المفاهيم. وكما ذكرنا فإن العلمانية ـ بوصفها مساراً تاريخياً ـ لها مبدأها الزمني المعين، في حين أن النزعة الدنيوية هي أيديولوجيا يجنح أنصارها عن علمٍ إلى إنكار ما وراء الطبيعة والمؤسسات المتعلقة بها. وقد بدأت النزعة الدنيوية منذ أن ساءت العلاقة بين العلم والدين. وقد ذهب **جورج جاكوب هوليوك**[١] ـ مؤلف كتاب (***أصول العلمانية***) ـ إلى القول بأن أهم أصلٍ في العلمانية يكمن في (**السعي إلى تطوير البشر من خلال توظيف الأدوات المادية حصراً**)[٢].

ومن بين موارد الاختلاف بين العلمانية والدنيوية، أن الدنيوية تحمل رؤية أكثرَ سلبيةً تجاه الدين في حين أن العلمانية تعبر عن موقفٍ مقابلٍ للاتجاه المتطرّف الذي يبدي أهميةً أكبرَ لما فوق الطبيعة والعالم الآخر. من هنا فإن الاهتمام بهذا العالم أو هذا العصر الذي تمتد جذوره إلى المفردة اللاتينية[٣] يمثل الخصيصة البارزة لهذا المسار، وفي هذا المسار تُستبدل بالقوى القدسيةِ وما فوق الطبيعيةِ المعطياتُ البشريةُ.

وعلى الرغم من أن كانط لم يبحث في هامش العلمانية، بيد أن جذور العلمانية باديةٌ بوضوحٍ في جميع مؤلفاته ولا سيما تلك المرتبطة بدائرة الحقل العملي وخاصةً كتاب (الدين في دائرة العقل المجرّد). وهناك الكثير من الأسئلة التي تثار في هذا الشأن، وفي ما يلي نشير إلى بعضها: ما هو الدور الذي لعبته فلسفة كانط ـ الأعم من النظرية والعلمية ـ في ظهور وانتشار الفكر العلماني؟ وأيٌّ واحدٍ من أفكاره مهّد الطريق أمام الدنيوية؟ وأيٌّ منها

---

١. جورج جاكوب هوليوك (١٨١٧ ـ ١٩٠٦م): كاتب إنجليزي ولد في برمنغهام. صاغ مصطلح العلمانية في عام ١٨٥١م عندما أورده في مقال له نشره في مجلة (ذي ريزونور). المعرّب.

٢. هادي جليلي، ***تأملاتي جامعه شناسانه در باره سكولا رشدن***، ص ١٣، انتشارات طرح نو، طهران، ١٣٨٣هـ ش (مصدر فارسي).

3. Seculm

عبّد الطريق أمام الأفكار اللاحقة للمفكرين المتأخرين؟ من هم الأشخاص أو المدارس الفكرية التي تأثرت بأفكار كانط في هذا الشأن بالتحديد؟ ما هو حجم تأثر أفكار من قبيل الأخلاق العالمية ـالتي قام (**هانس كونج**)[١] بالترويج لهاـ أو المعنوية والأخلاق المجرّدة من الدين التي تحظى بالكثير من الأنصار في العصر الراهن، ونوع هذا التأثر بأفكار إيمانويل كانط؟ ما هي نسبة الأبحاث المطروحة في حقل التعددية الدينية إلى العلمانية وبالتالي إلى أفكار كانط في هذا الشأن؟

في هذا المقال سنكتفي بالإجابة عن السؤال الأول فقط. وهو السؤال القائل: ما هو الدور الذي لعبته فلسفة كانط ـالأعم من النظرية والعلميةـ في ظهور وانتشار الفكر العلماني؟ وقبل كل شيء نقدم خلاصةً بآراء كانط في ***نقد العقل المحض***، وارتباطها بالعلمانية، لننتقل بعد ذلك إلى أعماله في حقل نقد العقل العملي.

لقد اقتدى كانط في الكشف عن مجهولات الإنسان بسقراط. فهو يرى أن معرفة الجهل ـ في حد ذاتها ـ علمٌ. ولذلك فإن العبارة القائلة: (**يجب أن أزيل العلم، كي يُفسح المجال للإيمان**)[٢]، يجب أن تُفهم في هذا السياق. والذي يجب أن يزول في البين هو العلمُ الكاذبُ لا العلمُ الحقيقيُّ، وبعد زواله ينفتح الطريق أمام الاستدلال العلمي والأخلاق والدين الحقيقي. وبذلك يتم وضع حدٍّ (**لجميع الاعتراضات المثارة ضد الأخلاق والدين، بطريقة سقراط القائمة على الاستدلال الواضح على إثبات جهل المخالفين، مرّةً واحدةً وإلى الأبد**)[٣].

لقد كان إيمانويل كانط يهدف إلى:

---

١. هانس كونج (١٩٢٢ ـ ؟ م): من مواليد سورزيه في مقاطعة لوتسرن في سويسرا. آخر ما درسه اللاهوت المسكوني في جامعة إيبرخارد كارلس. وحتى عام ٢٠١٣م كان كونج رئيس الجمعية التي أنشاها وهي (مؤسسة الأخلاق العالمية). وهو من أشهر علماء اللاهوت المعروفين بانتقادهم للكنيسة قديماً وحديثاً. خصوصاً ما يتعلق بعصمة البابا حيث نزع البابا (يوهانس باول) الثاني الصلاحية الكاثوليكية منه بعد عام من نشر كتابه (هل يوجد إله؟). المعرّب.

2. Immanuel Kant, ***Critique of Pure Reason,*** Trans. Norman Kemp Smith, London. Macmillan, 1964. p. 29.

3. Ibid, p. 38.

دراسة مصادر معرفتنا ومقدار توجيهها، وهو أمرٌ سيبقى منوطاً بالفلسفة إلى الأبد، ولا يمكن لأيِّ عصرٍ أن يتنصّل من حمل هذه المسؤولية دون معاقبته لنفسه[١].

وقد تعرّض كانط لهذه المسألة في القسم الثاني من المنطق الاستعلائي، أي **الجدل الاستعلائي**. لا يمكن إطلاق المعقولات إلا على المشهودات. بيد أن ماهية العقل تقتضي الذهاب إلى أبعد من الزمان والمكان. والعقل يسعى إلى العثور على شروط الشروط، بمعنى ذلك الشيء الذي يعد شرطاً لجميع الأمور المشروطة. وبعبارة أخرى: إن العقل يسعى إلى العثور على الأمر غير المشروط. هذا الأمر ماثلٌ أمام ما يقتضيه العقل، بيد أن الاعتقاد بوجود الأمر غير المشروط خاطئٌ. فالفهم يتعلق بالأمور المشروطة، والعقل يتعلق بالأمور غير المشروطة.

وعليه فإن جنوح العقل نحو الأمر غير المشروط ليس خطأً. وإنما الخطأ يكمن في طريقة الاستفادة منه. إن مفاهيم من قبيل الله، لها خاصيةٌ تنظيميةٌ، وتعمل على توحيد معرفتنا. (**تكمن أهمية توظيف النظام في كونه شيءٌ يعمل على توجيه المعرفة. فالمعرفة تمضي قدماً وتنتشر وكأن هناك وجوداً لهذه الأشياء، وإن غايتنا من المعرفة هو التعرّف عليها. وإن المسار التقدّمي للمعرفة نحو هذا الهدف وهذه الغاية المثالية، لا يعرف التوقف**)[٢]. تقوم فلسفة كانط على أن المعرفة تشق طريقها وكأن هناك وجوداً لهذه المتعلقات (وربما كان لها وجود بطبيعة الحال)، بيد أن كل جهود ومساعي العقل لإثبات وجودها محكومةٌ بالإخفاق. وبطبيعة الحال ينبغي ألّا يتبادر إلى الذهن من إنكار وجودها أن وجودها مفروضٌ (**يجب علينا في تصور النظام أن ننظر بعين القاعدة التي تحثنا على الدوام على البحث عن وحدةٍ أكثرَ شموليةً، ولكن علينا ألّا نتوهم الوصول إلى هذه الوحدة أبداً**)[٣].

1. Ibid, p. 38.

٢. يوستوس هارتناك، *نظريه معرفت در فلسفه كانت*، ترجمه إلى الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص ١٧٧، انتشارات فكر روز، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

٣. المصدر أعلاه، ص ٧٨.

في بداية القرن الثامن عشر للميلاد شاعت ثقةٌ مفرطةٌ بأن الذهن البشري يستطيع الوصول إلى مجموعةٍ كبيرةٍ من المعارف العينية عن عالم الماهية. بيد أن كانط يؤكد في المقابل على محدودية المعرفة البشرية. وحصيلة انتقادات كانط في العقل النظري تتلخص في المسائل الآتية:

١ ـ لا يمكن تحصيل المعرفة من **الانطباعات الحسية** البحتة أو المفاهيم المنبثقة عن الذهن فقط. إن المعرفة البشرية هي حصيلة التعاطي بين الحسّ والفهم: إن الفكر الخالي من المضمون هو فكرٌ فارغٌ، كما أن الشهود الخالي من المفهوم هو شهودٌ أعمَى[1]. إن المعرفة البشرية إنما تتعلق بالظواهر، وهي الأمور التي تُشاهَد في إطار الزمان والمكان، ويمكن إطلاق مقولات الفهم عليها. إن التجربة تمثل شرطاً ضرورياً في المعرفة، ولكنها ليست شرطاً كافياً. إن المعرفة تعني إطلاق مقولات الفهم على المعطيات الحسية. وفي مورد الأشياء في نفسها يمكن القول: أولاً: إنها موجودة، إذْ لا بد من أن يكون هناك شيءٌ كي يمثل تجلياً وظهوراً للأشياء التي نشاهدها في إطار الزمان والمكان. وثانياً: إن العلة هي الشيء الذي نشاهده في إطار الزمان والمكان، أو عالم الظواهر والتجليات بعبارةٍ أخرى. وخلاصة القول: إن ماهية الأشياء محجوبةٌ عنا، ولكننا نستطيع القول بأنها موجودةٌ. ويجيب كانط عن مشكلة **هيوم**[2] قائلاً:

إن ذهن الإنسان يصدر الأمر إلى تجربته. فلا يمكن للأمر أن يأتي من موضعٍ آخرَ.

إذ يرى كانط أن العالم يمثل انعكاساً للذهن، لا العكس. وفي الحقيقة فإن الثورة الكوبرنيقية لـ كانط قد حدثت في هذا الموضع بالتحديد. فبدلاً من تطابق أذهاننا مع الأشياء، يجب على الأشياء أن تتطابق مع أذهاننا. واللازم المنطقي لذلك هو أن الذهن البشري لا يقتصر على اكتشاف الحقيقة فقط، وإنما هو يوجدها أيضاً. إن المدخل الإنساني

---

1. Immanuel Kant, ***Critique of Pure Reason***, p. 92.

٢. ديفد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦م): فيلسوفٌ واقتصاديٌّ ومؤرّخٌ اسكتلندي، يعتبر شخصيةً هامّةً في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. المعرّب.

إلى الفلسفة الذي، ظهر على يد **ديكارت**[١]، قد تحول عند كانط إلى نوعٍ من الضرورة الفلسفية. لقد تحدّث كانط في الجدل الاستعلائي عن مفاهيم ذاتِ منشأٍ تجريبيٍّ، ولا يمكن لمفاهيم الذهن أن تُطلق عليها. وبعبارةٍ أخرى: إن إطار الزمان والمكان لا يستوعبها. ويرى أن مفهوماً مثل الله هو من هذا القبيل، إذ إن ذهن الإنسان لا يستطيع وضع الله في إطار الزمان والمكان والمقولات الذهنية، وأن يقدم تصوراً عنه. فإن الله موجودٌ وراء الزمان والمكان. ولا يخفى أنه يرى عدم إمكان إثبات الله أو إنكاره بواسطة العقل النظري. ومن المناسب هنا أن نواصل البحث من زاويةٍ أخرى بغية إدراك محدودية المعرفة البشرية في ما يتعلق بموضوع الحداثة والعلمانية المترابطتين في ما بينهما ارتباطاً وثيقاً، على نحوٍ أفضلَ.

لقد بدأت الحداثة بفهمٍ جديدٍ للعقل. وافتتح **ديكارت** باكورة تفكيرٍ جديدٍ يتمحور حول تأصيل الإنسان والعقل البشري. وقد تغير التصور التقليدي للعقل ـ بوصفه عقلاً كليّاً أو العقل المتمحور حول الإله[٢] ـ عند ديكارت إلى العقل المتأصل بذاته أو العقل الجزئي أو العقل الجدلي[٣]. ومن خلال هذا الفهم للعقل والعقلانية بدأت الحداثة، وكان من خصائص هذه الحداثة تفوّق العقل على الإيمان، وتقدّم الفلسفة على اللاهوت، وتفوّق الطبيعة على الفيض، وتفوّق الأخلاق الطبيعية على الأخلاق المسيحية[٤].

هناك اختلافٌ في الآراء حول من هو مؤسس **الحداثة**. فهناك ـ بالالتفات إلى ما تقدم ـ من يرى أنّ (ديكارت) هو المؤسس للحداثة، وهناك من ذهب ـ لأدلة سنأتي على ذكرها ـ إلى القول بأن مؤسس الحداثة هو إيمانويل كانط، وهناك قلةٌ قليلةٌ ذهبت إلى اعتبار **هيغل**[٥]

---

١. رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م): فيلسوفٌ ورياضيٌّ وفيزيائيٌّ فرنسيٌّ، يُلقَّب بـ (أبو الفلسفة الحديثة). كما كان الشخصية الرئيسة لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر للميلاد. وهو صاحب المقولة الشهيرة: (أنا أفكر؛ إذن انا موجود). المعرّب.

2. Intellect.

3. Reason.

4. Kung, Hans, ***Christianity, Essence, History and Future***, Continum New York: 1995. p. 670 – 2.

٥. جورج فيلهلم فريدريش هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١): فيلسوف ألماني. يعتبر أحد أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة في أوائل القرن الثامن عشر للميلاد. المعرّب.

أباً للحداثة. بيد أن **إدموند هوسرل**[١] يرى أن كانط لا يمكن أن يكون هو المؤسس للحداثة، إذ هو عنده يسير على ذات النهج الذي بدأه ديكارت. يستند كانط إلى شكلٍ من الذهن الاعتقادي واعتبار الموضوع. وخلافاً لـ هوسرل، يذهب **مارتين هايدغر**[٢] إلى الاعتقاد بأن كانط هو الباعث الأول للحداثة الفلسفية[٣]. وهو يرى أن سعي كانط في إظهار محدودية الوجود الإنساني من خلال محدودية إمكانية معرفته، مسألةٌ جديدةٌ. لقد أسهم بحث كانط لمحدوديات وفاعليات العقل الإنساني في رفع عقبةٍ كبيرةٍ من أمام الفلسفة الحديثة.

لا شك في أننا إذا اعتبرنا إيمانويل كانط أبَا الحداثة ـ كما يذهب إلى ذلك كل من هايدغر، والفيلسوف المعاصر **جان فرانسوا ليوتار**[٤] ـ يجب أن نبحث عن جذور العلمانية في فلسفته النظرية والعملية. إذ إن الحداثة ـ كما تقدّم أن ذكرنا ـ تمثل واحدةً من خصائص العلمانية والدنيوية. قال جان فرانسوا ليوتار:

إن كانط يمثل بداية الحداثة ونهايتها في وقتٍ واحدٍ، وحيث كان نهاية الحداثة، فهو بداية ما بعد الحداثة أيضاً[٥].

الغرض هو أن ماهية هذه الفلسفة تؤدي إلى تغييراتٍ مفهوميةٍ وإلى إعادة تقييماتٍ تفوق مجرّد روايةٍ كيفيةٍ تطوّر تلك المفاهيم على طول التاريخ. كان إيمانويل كانط يؤكد على استقلال العلم في بيان طبيعة واستقلال الأخلاق في حقل العمل والغايات الإنسانية، وهذا

---

١. إدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م): فيلسوف ألماني. مؤسس الظاهريات. درس الفلسفة على يد (فرانس برنتانو)، و (كارل شتومف). وكان له تأثير على فلاسفة من بينهم: ماكس شيللر، وجان بول سارتر. وكان أستاذاً لـ (مارتين هايدغر). المعرّب.

٢. مارتين هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦م): فيلسوف ألماني. تتلمذ على يد (إدموند هوسرل) مؤسس الظاهريات. وجّه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل. من أبرز مؤلفاته: (الوجود والزمان). تميز بتأثيره الكبير على المدارس الفكرية في القرن العشرين. من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية؛ ليطرح عوضاً عنها أسئلة نظرية الوجود، وهي أسئلة تركز على معنى الكينونة (Dasein). اتهم بمعادات السامية بسبب انتسابه إلى الحزب النازي الألماني. المعرّب.

٣. بابك أحمدي، *معماي مدرنيته*، ص ٢٠، نشر مركز، طهران، ١٣٧٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

٤. جان فرانسوا ليوتار (١٩٢٤ ـ ذ٩٩٨م): فيلسوف وعالم إجتماع ومنظّر أدبي فرنسي. اشتهر بأنه أول من أدخل مصطلح (ما بعد الحداثة) إلى الفلسفة والعلوم الاجتماعية في أواخر سبعينيات القرن العشرين. كما اشتهر بنقده للحداثة التي أدت إلى الكثير من الكوارث ومن بينها الهجوم النووي الأمريكي على كل من هيروشيما وناكازاكي. المعرّب.

٥. كريستوفر وات، *كانت*، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آبك، ص ١٥٩، انتشارات شيرازه، طهران، ١٣٧٩هـ ش.

في الحقيقة هو معنى العلمانية والدنيوية. فعمد إلى تحويل الدين إلى الأخلاق، واعتبر اللهَ فرضيةً لا محيص عنها. وبعد أن حصلت الأسس الأخلاقية على استقلالها عن الدين، وطرح الدين الطبيعي، فقد الله صفة الآمر المطلق، كما فقدت الأديان السماوية والكنيسة مكانتها بوصفها مؤسسةً مقدسةً، وتمت إزاحة الشريعة (المناسك والتعاليم) جانباً، وتم التأكيد على أن الدين حالةٌ داخليةٌ، وأخذ ينظر إلى الإنسان بوصفه غايةً، لا مجرّدَ أداةٍ أو وسيلةٍ.

إن الفلسفة التنويرية هي حصيلة جهود ثلاثة أجيالٍ وثيقة الصلة ببعضها من الفلاسفة، حيث بدأت هذه الفلسفة بـ **مونتسكيو**[١]. ويقع كانط في الجيل الثالث من هؤلاء الفلاسفة. وقد بيّن مراده من التنوير بشكلٍ واضحٍ في مقالٍ له بعنوان: (**ما هو التنوير؟**). وقد عرّف التنوير بأنه: (**خروج الإنسان من مرحلة الطفولة**)، حيث يرى أن هذه الطفولة تحول دون توظيف الإنسان لفهمه وعقله في مواجهة العالم. فهو يعتقد أن الجبن والكسل يدفعان بالكثير من الأشخاص ـ رغم بلوغهم واجتيازهم مرحلة الطفولة ـ إلى البقاء في مرحلة الصغر، وأن يوفر ذلك الفرصة لغيرهم كي يُنصّبوا أنفسم قيّمين عليهم، واستغلالهم من هذه الناحية.

لقد نجح كانط في بيان هذه المسألة بوضوحٍ في مقاله (**ما هو التنوير؟**)، إذ يقول:

التنوير هو تحرر الفرد من الوصاية التي جلبها لنفسه. الوصاية هي عدم قدرة الفرد على استخدام فهمه الخاص دون توجيهٍ من الآخر. ليس القصور العقلي سبباً في جلب الوصاية، بل السبب انعدام الإقدام والشجاعة على استخدامه [أي العقل] دون توجيهٍ من الآخر. تشجّع في استخدام عقلك لتعلم! ... هذا هو شعار التنوير: (فلتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك الخاص)! ... إن الكسل والجُبن هما سببا بقاء شريحةٍ كبيرةٍ من البشر قاصرةً مدى الحياة، حتى بعد أن حررتهم الطبيعة من أيّ وصايةٍ خارجية، وهما سببا سهولة أن يُنصّب الآخرون أنفسهم أوصياء على هذه الشريحة. من السهل أن يكون المرء قاصراً. حين يكون عندي كتابٌ يفكر بدلاً عني، وقسيسٌ يؤنبه ضميره بدلاً مني، وطبيبٌ يقرر لي تغذيتي، وهكذا دواليك ... فلا حاجة لأن أجهد

١. شارل لوي دي سيكوندا المعروف باسم مونتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥م): فيلسوف فرنسي. صاحب نظرية (فصل السلطات) الذي تعتمده غالبية الأنظمة حالياً. درس الحقوق وأصبح عضواً في البرلمان الفرنسي سنة ١٧١٤م. المعرّب.

نفسي! لا أحتاج لأن أفكر؛ ما دمت أستطيع دفع الثمن، فسيقوم الآخرون بهذه المهمّة الشاقة من أجلي ... التنوير لا يتطلب إلا الحرية، وأبسط ما يمكن تسميته حرية هو أن يكون الفرد حرّاً لاستخدام عقله الخاص علنيّاً في كل الأمور. لكنني أسمع من الجميع مقولة: (لا تجادل!... الضابط يقول: لا تجادل، نفّذ!... جامع الضرائب يقول: لا تجادل، ادفع!... القسيس يقول: لا تجادل، آمن!... لا يوجد في العالم إلا حاكمٌ واحدٌ يقول: جادل كما تشاء وعمّا تشاء، ولكن أطع!)... نجد في كل مكانٍ قيوداً على الحرية. ولكن أيّ هذه القيود يعيق درب التنوير؟ ... أجيب: إن استخدامَ الفرد لعقله علناً يجب دوماً أن يكون غيرَ مقيّدٍ، هذا وحده ما يجلب التنوير[١].

ثم جاء دور **فريدريش نيتشه**[٢] ليعتبر التدين مرادفاً لمعنى الطفولة. وفي ردّة فعلٍ منه تجاه مضمون النص المقدس الوارد على لسان المسيح عيسى (ع): **(الحق أقول لكم: إن كنتم لا تتغيّرون وتصيرون مثل الأطفال، فلن تدخلوا ملكوت السماوات)**[٣]، ردّ بالقول:

نحن لا نريد ملكوت السماوات، لأننا بلغنا مبلغ الرجال، وإنما نريد ملكوتاً أرضيّاً. وعليه فإن التنوير يعني الوصول إلى مرحلة البلوغ والتحرر من قيود الجهل والضياع. فمملكة الله ـ من وجهة نظر نيتشه ـ عبارةٌ عن تغييرٍ داخليٍّ يحل لدى الفرد، وليس أمراً زمانيّاً/ تاريخيّاً[٤].

لقد رأى فلاسفة التنوير ـ ومنهم إيمانويل كانط ـ أرباب الكنيسة في قبال العقل؛ إذ أنهم قالوا بمرجعية العقل في تفسير الطبيعة والإنسان والمجتمع، ومما قاله كانط في هذا الشأن:

إني أضع المعطى الرئيس للتنوير ـ بمعنى خروج الإنسان من مرحلة الطفولة التي اختارها لنفسه ـ ضمن الأمور الدينية. وإنما أقوم بذلك لأن حكامنا لا يبدون ـ في المسائل الفنية والعلمية ـ أدنى رغبةٍ في الإشراف على أتباعهم. وبالإضافة إلى ذلك فإن الاستناد الديني أكثر ضرراً وإذلالاً من جميع العوامل الأخرى[٥].

---

١. شيدان وثيق، *لائيسيته جيست؟*، ص ٩ ـ ٦٨، نشر اختران، طهران، ١٣٨٤هـ ش، (مصدر فارسي).

٢. فريدريش فيلهيلم نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠م): فيلسوف ألماني، وناقد ثقافي، وشاعر ولغوي، وباحث في اللاتينية واليونانية. كان لعمله تأثير عميق على الفلسفة الغربية وتاريخ الفكر الحديث. يعدّ ملهماً للمدارس الوجودية وما بعد الحداثة في مجال الفلسفة والأدب في أغلب الأحيان. المعرّب.

٣. *إنجيل متى*، الإصحاح: ١٨، الفقرة: ٤.

٤. انظر: نيتشه، ص ١٤٦، ١٣٧٧هـ ش.

٥. لوسيان غولدمان، *فلسفه روشنگري*، ترجمه إلى الفارسية: شيوا كاوياني، ص ٣٣، انتشارات فكر وروز، طهران، ١٣٧٥ هـ ش.

جذور العلمانية في نقد العقل العملي

إن آراء كانط في حقل فلسفة الأخلاق لا تقتصر على كتابٍ واحدٍ من أعماله ومؤلفاته. فبالإضافة إلى كتابه (نقد العقل العملي)، هناك له الكثير من الكتب والأعمال الأخرى من قبيل: (**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**)، و (**دروس في فلسفة الأخلاق**)، و (**الدين في حدود مجرّد العقل**)، ومقالاتٌ من قبيل: (**ما هو التنوير؟**)، و (**نهاية جميع الأشياء**)، حيث كتبت بأجمعها في معالجة هذا الموضوع. ولا يخفى أن الخوض في جميع هذه المؤلفات والأعمال في غاية الصعوبة، ومن ناحيةٍ أخرى فإن عنوان بحثنا يقتضي الاقتصار على مجرّد أسس العلمانية في العقل العملي فقط. ومن بين العناوين المتقدمة سيكون استنادنا في الغالب إلى كتابي: (**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**)، و (**الدين في حدود مجرّد العقل**). والكتاب الأول بالمقارنة إلى كتاب (***نقد العقل العملي***) يؤدي ذات الدور الذي اضطلعت به (**التمهيدات**) بالمقارنة إلى (***نقد العقل المحض***) مع فارق أنه كتب قبل سنواتٍ من (***نقد العقل العملي***).

وقبل كل شيءٍ نواجه السؤال القائل: ما هي نسبة وعلاقة كتاب (***نقد العقل العملي***) لـ كانط بكتابه الآخر (***نقد العقل النظري***)؟ هل يعدّ نقد العقل العملي لكانط نوعاً من العودة إلى مرحلة ما قبل نقده، أم أنه عمل هناك على أساس المنهج النقدي أيضاً؟ هناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن فلسفة كانط النقدية تنحصر بنقد العقل النظري فقط. فقد كتب (نقد العقل العملي) ـ على حدّ تعبير الشاعر الألماني **هاينرش هاينه**[1] ـ إرضاءً لخادمه (**لامبيه**)، وإلا فإنه فإنه لم يكن ملتزماً بالأخلاق ووجود الله وبقاء النفس. إن الآراء الأخلاقية لـ كانط ـ بزعمه ـ لا تختلف عن مرحلة ما قبل النقد، لذلك يجب البحث عن فلسفته الأصيلة في نقد العقل النظري.

---

١ . هاينرش هاينه (١٧٩٧ ـ ١٨٥٦م): شاعر وناقد وصحفي ألماني شهير. تعود شهرته لتأليفه الكثير من القصائد في صورة أغاني، ويعود إليه تأليف منطوق السلام الوطني الألماني الذي استخدمه النازيون في عهد أدولف هتلر، وهو المنطوق القائل: (ألمانيا فوق الجميع). وقد ابتعد الألمان عن هذا المنطوق بعد الحرب العالمية الثانية. المعرّب.

يرى كانط أن العقل شيءٌ واحدٌ، ولكن له ناحيةٌ نظريةٌ، وأخرى عمليةٌ. وإن العقل العملي هو العقل بالمعنى الكلي للكلمة وهو المجهّز بالإرادة. وبعبارةٍ أخرى: هو الذي يعمل على توجيه الإرادة. وفي الحقيقة فإن عدم إمكان معرفة الله بواسطة العقل النظري يفتح الطريق أمام معرفةٍ من نوعٍ آخرَ، أي المعرفة من طريق العقل العملي وعلى أساس الأخلاق. من هنا أخذ الإنسان يدرك في داخله ما كان يتوقع معرفته من السماء المفعمة بالنجوم دون أن يدركه. لا يمكن للإنسان أن يتعرّف على ما وراء الطبيعة في نقد العقل النظري. لا نرى في نقد العقل العملي سعياً إلى بسط وتوسيع دائرة معرفة الإنسان، وإنما هو مجرّد سعيٍ إلى إقامة أصولٍ لا تستند إلى ما بعد الطبيعة (الأعم من الدينية وغير الدينية). للتفريق بين العقل النظري والعقل العملي يجب الفصل بين الفاعل المعرّف والفاعل الأخلاقي. فالعقل الأول يسعى إلى الحصول على المعرفة الحقيقية، ومثل هذا الأمر غيرُ ممكنٍ في الميتافيزيقا:

إن الفاعل الأخلاقي ـ دون أن يكون له شأنٌ بالمعرفة ـ يرى نفسه مسؤولاً ويجد القانون الأخلاقي في ذاته، ويتجه سعيه نحو تحقيق العمل الأخلاقي[1].

التربية الدينية لكانط

ولد كانط في أسرةٍ تعتنق آراء الفرقة التقويّة[2]. وهي فرقةٌ بروتستانتيةٌ ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع عشر للميلاد، لمواجهة الكنيسة الرسمية ذات الطابع السطحي والقشري. وكانت هذه الفرقة تدعو إلى التقوى والطهر، وتعلي من شأن القلب والحياة الباطنية. وإن الحياة الأخلاقية من وجهة نظر أتباع هذه الفرقة ذاتُ بعدٍ فرديٍّ وشخصيٍّ. وخلاصة القول أن أسرته وأساتذته كانوا بأجمعهم شديدي التمسّك والاعتقاد بتعاليم هذه الفرقة، وتؤكد الشواهد أن كانط نفسه كان وفيّاً لتعاليم هذه الفرقة إلى حدّ التضحية والتفاني. ومن هنا لم

---

١. كريم مجتهدي، *فلسفه نقادي كانط*، ص ١٠٦، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٨هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. التقويّة (pietism): حركة دينية لوثرية نشأت في ألمانيا في أواخر القرن السابع عشر للميلاد وامتدت إلى منتصف القرن الثامن عشر للميلاد وما بعده، وأكدت على دراسة الكتاب المقدس وعلى الخبرة الصوفية. المعرّب.

يكن (دان كيوبيت) مُجانباً للواقع عند وصفه لـ كانط بالبروتستانتي المتطرّف[١]. تذهب الفرقة التقوية إلى القول بأن القوانين الإلهية لا تقبل التغيير والتبديل، وحيث كان إيمانويل كانط شديد التمسّك بتعاليم هذه الفرقة، فقد ذهب في دينه الطبيعي ـ أي الأخلاق المستقلة والمتحرّرة من الدين ـ إلى التأكيد على وجود القوانين العامة والكلية. إن منشأ هذه القوانين هو العقل البشري، ولذلك فإنها لا تتغيّر بتغير الزمان والمكان. ومن هنا فإن هذه القوانين تتمتع بقيمةٍ مطلقةٍ، دون القيمة النسبية.

وقد نجحت البروتستانتية في تشذيب العالم من الخرافة، حيث لا مكان في هذا المذهب للتقديس والرمزية والمعجزة. فحيث تذهب الكاثوليكية إلى وجود الكثير من القنوات التي يمكن للفرد أن يرتبط من خلالها بالأمر القدسي، عمدت البروتستانتية إلى قطع الحبل المتصل بين السماء والأرض. وقد ذهب **إرنست كاسيرر**[٢] إلى القول بتأكيد عصر التنوير على هذه المسألة. وقد ذهب فلاسفة تلك المرحلة إلى الاهتمام بسعي الفرد ونشاطه بدلاً من تعليق الآمال على السماء وانتظار العون منها. لم تكن إزالة الخرافة من العالم أمراً مقصوداً. إن هذا المذهب إنما أبعد العالم عن مقام الألوهية، ليؤكد على عظمة الخشية من الله تعالى، ودفع بالإنسان نحو الضياع التام، ليجعله في معرض الفيض الإلهي المطلق. إن القناة الرفيعة الوحيدة للارتباط بالأمر المقدس كانت تتمثل بكلام الله: (حسبنا الكتاب المقدس). يقول بيرغر:

لم يكن ظهور العلمانية بحاجةٍ إلى شيءٍ غير قطع هذه القناة الرفيعة الرابطة بين السماء والأرض[٣].

فهو يرى أن إزالة الخرافة من العالم قد بدأت بالعهد القديم. إن الخصيصة المشتركة بين الحضارة المصرية وحضارة ما بين النهرين تكمن في التعرّف على العالم بمعنى

---

١. دان كيوبيت، ***درياي إيمان (بحر الإيمان)***، ترجمه إلى الفارسية: حسن كامشاد، انتشارات طرح نو، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

٢. إرنست كاسيرر (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥م): فيلسوف ألماني ينتمي إلى ما يسمى بمدرسة (ماربورج) في الفلسفة الكانتية الجديدة. اشتهر كأبرز شارح ومفسر للفلسفة الكانتية في القرن العشرين. المعرّب.

٣. هادي جليلي، ***تأملاتي جامعه شناسانه در باره سكولار شدن***، ص ٦٦، انتشارات طرح نو، طهران، ١٣٨٣ هـ ش (مصدر فارسي).

الارتباط بين الظواهر الطبيعية وما فوق الطبيعية. وكان طغيان نهر النيل مرتبطاً بشكلٍ وثيقٍ بالتمرّد على إرادة الفرعون. إن اقتران (إعلاء) الله بـ (**إزالة الخرافة من العالم**) حوّل التاريخ إلى ساحة للأعمال البشرية. يقول **شارل لارمور**: (**إن الله من العظمة بحيث يجب ألّا يكون**). وهذا الكلام من اللوازم المنطقية للرؤية المتقدمة. خلاصة القول: إن العالم أخذ يخلو من الله بالتدريج، وتمّ وضُعِ خطٌّ فاصلٌ وسدٌّ منيعٌ بين الدنيا والأمر المقدس.

ترتبط العلمانية بتعريف الدين ارتباطاً وثيقاً. وبعبارةٍ أخرى: إن تعريفنا للعلمانية يتوقف على تعريفنا للدين. والتعاريف المقدمة للدين لا تخرج من إحدى حالتين: فهي إما تعاريفُ جوهريةٌ، أو تعاريفُ تطبيقيةٌ. إنّ التعريف الذي يقدمه للدين كل من **تشارلز تيلور**[1] و**إميل دوركهايم**[2] ـ على سبيل المثال ـ هو من التعاريف الماهوية، بمعنى أن هؤلاء المفكرين يسعون إلى تعريف ذات وماهية الدين. فقد عرّف **تيلور** الدين بـ (**الكائنات الروحانية**)، وذهب **دوركهايم** إلى اعتبار تمييز الأمر المقدس من غير المقدس بوصفه جوهر الدين. فهو يرى (أن الدين عبارةٌ عن سلسلةٍ من المعتقدات والأعمال المرتبطة بالأمور المقدسة). إن التعاريف التطبيقية تنظر إلى الدور الذي يلعبه الدين، ولا تنظر إلى جوهره. وفي ما يلي علينا أن نرى إلى أيٍّ من هذين النوعين من التعاريف ينتمي التعريف الذي يقدّمه كانط للدين. يبدو أن تعريف كانط للدين هو من النوع الأول. ولكن وكما يقول ـ مؤلف كتاب سوسيولوجيا الدين ـ **دانيال هيرفيه ليجيه**: «**إن الحداثة تعمل على إيجاد دينها الخاص**». فإن كانط من خلال تعريفه للدين، جاء بدينٍ مختلفٍ عن الأديان السماوية، وقد أطلق على هذا الدين مصطلح (**الدين الطبيعي**).

---

١. تشارلز مارغريف تيلور (١٩٣١ ـ ؟ م): فيلسوف كندي. يعدّ واحداً من أبرز الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والفلسفة الأخلاقية. ترجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة. المعرّب.

٢. إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧م): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث، حيث وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب معاً. المعرّب.

لقد عمد إيمانويل كانط إلى تعريف الدين بقوله: «**إن الدين يعني معرفة جميع التكاليف بوصفها من الأوامر الإلهية**»[١]. إن هذا التعريف بحاجةٍ إلى الإيضاح من ثلاث جهاتٍ في الحد الأدنى:

١ ـ إنه لا ينظر إلى الدين بوصفه موضوعاً للمعرفة النظرية، بل الدينُ من وجهة نظره هو موضوعٌ للرغبة الأخلاقية[٢]. من هنا يجب أن نصوغ التعريف المتقدم على النحو الآتي: «**الرغبة الأخلاقية لمراعاة جميع الوظائف والمسؤوليات بوصفها أوامرَ إلهية**»[٣].

٢ ـ ليس هناك من ضرورةٍ لأن تكون لنا تكاليفُ خاصةٌ تجاه الله لكي نكون متدينين. فالدين لا يحتاج إلى أيِّ تكاليفَ وراء التكاليف الذي تفرضها علاقتنا بالآخرين[٤].

٣ ـ إن كانط ينكر ضرورة جميع أنواع معرفة الله النظرية للدين، إذ إن هذا النوع من المعرفة خارجٌ عن متناولنا. وفي الحقيقة ليس من الضروري أن نؤمن بوجود الله لكي نكون متدينين، بل يكفي أن نفترض وجوده[٥].

إن لازم الدين ما يلي:

١ ـ هناك عليّ وظائفُ وتكاليفُ.

٢ ـ هناك نوعُ معرفةٍ عندي عن الله.

٣ ـ يمكن لي تصور التكاليف بوصفها شيئاً أراده الله، ثم أقوم بامتثالها.

وبهذا المعنى يمكن أن أكون متديناً، حتى إذا كنت في الواقع لاأدريّاً. إن وعيي للوظيفة يكتسب حيويته من التصوّر القائل: إذا كان الله موجوداً إذن تكون التكاليف الملقاة على عاتقي أوامرَ إلهيةً. ولكن لمَ يجب علينا أن نتصور أن التكاليف الملقاة على عاتقنا هي كما لو أن الله أمرنا بها؟ إن كانط بإنكاره أخلاق اللاهوت القائمة على الدين، ردّ الرأي القائل

---

1. Kant, ***The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant***, ***Religion and Rational Theology***, Trans. Allen w. wood. Cambridge: 1996. P. 137.
2. Ibid, p. 133.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid.

أن للدين دوراً تشريعيّاً في معرفتنا للتكاليف أو في بعثنا وتحفيزنا إلى أداء التكليف[1]. يقول كانط:

إن تصوّر التكاليف بهذا الأسلوب ينسجم إلى حدّ ما مع بحثنا عن الخير الأسمى. يجب أن تغدو تكاليفنا كما لو أنها أوامرُ صادرةٌ عن الخير الأسمى؛ إذ إننا إنما نستطيع أن نعقد آمالنا على الخير الأسمى من طريق الإرادة الأخلاقية الكاملة، وإنما يمكن لنا الحصول على هذا الأمل من خلال التناغم مع هذه الإرادة. وحيث إن تصوّرنا للإرادة الإلهية مقتبَسٌ ـ بحسب الفرض ـ من تصوّرنا للأخلاق، يجب أن نعتبر تكاليفنا منسجمةً مع الإرادة الإلهية. ولكن لِمَ يجب أن نعتبرها كما لو كانت من التكاليف الإلهية؟ هذه هو الموضوع الذي سنبحثه قريباً.

يرى كانط أن الدين السماوي في صورته الأولى قد بدأ باليهودية، ولكن حيث امتزجت اليهودية بالقومية، فإن هذا الدين لم يتحوّل إلى ديانةٍ عالميةٍ. وبعد اليهودية حازت المسيحية شأناً عالميّاً، واصطلح عليها كانط تسمية الدين الكنسي والعالمي. لقد كانت المسيحية في الواقع تبلوراً أخلاقيّاً للديانة اليهودية بعد تشذيبها من المفاهيم القومية والقبلية. لقد لعبت الحكمة اليونانية دوراً ملحوظاً في إحلال المسيحية محل اليهودية. ولم يمضِ وقتٌ طويلٌ حتى شابت المسيحية بعض الرذائل الأخلاقية، ومن بين تلك الرذائل: الزهد الكاذب، والرهبانية المبتدعة، وترك الدنيا، وقتل الطاقات، والحروب الدينية، وتفتيش العقائد، وصدور أحكام الردّة، وتكفير الناس. يذهب كانط إلى الاعتقاد بضرورة تجاوز الأديان التاريخية والسماوية من أجل الالتزام بالأصول الأخلاقية، إذ إن تلك الأديان قد جنحت نحو الفساد بمرور الزمن، رغم تأسيسها من قبل رجال من أمثال السيد المسيح، حيث بذلوا كل ما بوسعهم من أجل ترسيخ القواعد والأسس الأخلاقية. وحيث تعرّضت المسيحية للانحراف وابتعد أتباعها عن الأخلاق ـ التي كانت هي الغاية الرئيسة من ذلك

1. Guyer, Paul, ed., ***The Cambridge Companion to Kant***: Cambridge University Prees, 1993. P. 407.

الدين ـ عمد بعض المفكرين من أمثال: **نيقولا ميكافيللي**[١]، و **سيغموند فرويد**[٢]، و **كارل ماركس**[٣]، إلى الوقوف بوجه المسيحية. ولم يقتصر هؤلاء الأشخاص على القول بعدم وجود أيِّ صلةٍ بين الدين والأخلاق فحسب، بل ذهبوا إلى أبعدَ من ذلك، إذ قالوا بأن الدين مفسدٌ للأخلاق، حيث يذهب **ديفيد هيوم** إلى القول بأن أتباع الدين يسعون من خلال رعاية الشريعة وأداء المناسك أو العقائد اللاعقلانية، يسعون إلى الاستفادة من اللطف الإلهي. وعلى هذه الوتيرة يتحول الدين إلى منشأٍ لفساد الأخلاق. يقول ميكافيللي أن دعوة المسيحية الناس إلى الصبر وتحمّل الأذى، محطمةٌ للروح الإنسانية، ودعوةٌ للإنسان كي يتقبل العبودية. يجب أن نبحث عن جذور هذا الانفصال في عصر التنوير. إن الحروب الدينية دفعت المفكرين إلى إقامة الآراء الأخلاقية وبنائِها على العقل أو الدوافع العامة بين جميع الناس تقريباً. يذهب **فرويد** إلى ضرورة إبعاد الدين عن مسرح الحياة كليّاً؛ لأنه يُضعف المسؤولية الأخلاقية لدى الأفراد، بل ربما شجّع في بعض الموارد على السلوك اللامسؤول أخلاقيّاً من خلال الوعد بالمغفرة والصفح عن العصاة والمذنبين. إن المجتمع الذي يكون الدافع الوحيد فيه إلى التمسّك بالأخلاق هو الخوف من العقوبة الأخروية، ما أن يصل إلى مرحلة متقدّمة من التعقل حتى يزول عنه ذلك الخوف السابق، ولا يعود يحترم حقوق الآخرين. من هنا يجب الاتفاق على قواعدَ عقليةٍ مشتركةٍ لبناء العالم الأخلاقي[٤].

وقد شكك كل من **أوتو** و **شلايرماخر** في الصلة بين الدين والأخلاق، إلا أنهما ـ خلافاً لسيغموند فرويد، وكارل ماركس ـ لم يعملا على توهين الدين لمصلحة الأخلاق، وإنما

---

١. نيقولا ميكافيللي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م): مفكر وفيلسوف إيطالي إبان عصر النهضة. مؤسس التنظير للسياسة الواقعية. أشهر كتبه على الإطلاق (الأمير) وقد نشر بعد موته، وإليه ينسب مفهوم الغاية تبرر الوسيلة. المعرّب.

٢. سيغموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م): اسمه الكامل والحقيقي (سيغيسموند شلومو فرويد)، طبيب نمساوي من أصل يهودي. يعتبر مؤسس علم التحليل النفسي الحديث. المعرّب.

٣. كارل هانريك ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م): فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ومؤرّخ وصحفي اشتراكي ألماني. لعبت أفكاره دوراً هاماً في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية، من أهم كتبه (بيان الحزب الشيوعي)، و (رأس المال). المعرّب.

٤. ميرشا إلياده، *فرهنك ودين*، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي وآخرون، ص ٣، طهران.

قدّما صورةً للدين مستقلةً عن أيِّ أهميةٍ أخلاقيةٍ. فقد عرّف شلايرماخر الدين بأنه الشعور بالتبعية للأمر المطلق. وقد بلغ **كيركيغارد**[١] الذروة في ذلك، حيث اعتبر أن الأصول الأخلاقية تابعةٌ للتعاليم الدينية دون العكس. فإن النبي إبراهيم ـ مثلاً ـ لم يكن يفكر بسوى القيام بما عليه من التكليف الديني، ولم يراعِ في هذا الشأن أيِّ ناحيةٍ أخلاقيةٍ، لأنه يزعم (**أن التكليف هو الإرادة الإلهية**)[٢].

وقد ذهب كانط، للأدلة المتقدمة ـ بدلاً من التأكيد على الأخلاق المتمحورة حول الدين ـ إلى التأكيد على الأخلاق المتمحورة حول العقل والمنبثقة عن التعقل. فأكد على الاستقلال المنطقي للمعايير الأخلاقية للتعاليم الدينية. وتعود جذور هذه المسألة إلى رسالة ***أوطيفرون*** لـ **أفلاطون**[٣]. وفي هذا النهج يجب أن يكون العقل والوجدان هو الفيصل في الحكم على صوابية أو خطأ الناحية الأخلاقية، بل حتى المعايير الدينية والأحكام الإلهية يجب أن تخضع لمحك العقل والوجدان المستقل. إن موضوع البحث في رسالة ***أوطيفرون*** هو تعريف التدين والإلحاد. وقيل في التعريف المذكور: إن ما تحبه الآلهة يوافق الدين، وما تبغضه الآلهة يخالف الدين. ولكن بالنظر إلى الحروب الطاحنة التي تزخر فيها الأساطير القديمة بين مختلف أنواع الآلهة، وهي حروبٌ تنبثق عن اختلاف هذه الآلهات في تحديد القيم الإنسانية، يمكن لشيءٍ واحدٍ أن يكون محبوباً ومبغوضاً بالنسبة إلى هذه الآلهات. من هنا لا يمكن لهذا المعيار أن يكون معياراً دقيقاً للتمييز بين التدين وعدم التديّن، وعلينا العثور على معيارٍ آخرَ يقول: إن العمل الذي تحبه جميع الآلهات يوافق الدين، وما تبغضه جميع الآلهات يخالف الدين، ومثل هذا الشيء غيرُ ممكنٍ. ومن هنا لا مناص من القول: إن التديّن يرتبط بنمط سلوكنا تجاه الآلهة. وفي الحقيقة فإن الدين نوعٌ

١. سورين كيركيغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م): فيلسوف ولاهوتي دنماركي كبير. كان لفلسفته تأثير حاسم على الفلسفات اللاحقة، لا سيما في ما يعرف بالوجودية المؤمنة (في قبال الوجودية الملحدة المنسوبة إلى الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر). المعرّب.

٢. المصدر أعلاه، ص ٢٤.

٣. أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق م): هو ارستوكليس بن ارستون. فيلسوف يوناني كلاسيكي رياضياتي. كاتب لعدد من الحوارات الفلسفية. يعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي. معلمه سقراط وتلميذه أرسطوطاليس. المعرّب.

من الخدمة التي يقدمها الناس للآلهة. إن التدين يعني علم الدعاء وتقديم الأضاحي، وبعبارة أخرى: تقديم الهدايا إلى الآلهة وطلب الحاجة منها. وبعبارةٍ ثالثةٍ: إن التدين يعني علم التجارة والأخذ والعطاء. وعليه يكون التدين وسيلةً لاستمالة قلب الآلهة واستدرار عطفها، لا الشيءَ الذي تحبّه الآلهات أو النافع لها. وباختصارٍ: يتضح من مجموع المسائل الواردة في رسالة *أوطيفرون* أن الأصول الأخلاقية حتى إذا قامت على أساس الدين والآلهات، لا تكون أصولاً ثابتةً ودائمةً. في حين أن الأخلاق المنبثقة عن العمل والوجدان ثابتةٌ بالنسبة إلى جميع الأفراد في كافة العصور والأزمنة. لا يخفى أن المسألة الأولى قد وردت صراحةً، بيد أن المسألة الثانية ـ أي قيام الأصول الأخلاقية على العقل ـ فهي واردةٌ على نحو الإشارة والتلويح[١].

وقد سبق لـ **جان جاك روسو** قبل إيمانويل كانط أن سعى إلى اتخاذ خطواتٍ ـ وإن كانت خطواتٍ ناقصةً ـ في سياق استقلال الأصول الأخلاقية؛ إذ قال:

انظروا إلى جميع شعوب العالم، ونقبوا في جميع التواريخ، ستجدون في كلِّ مكانٍ نوعاً من الأصول الأخلاقية، ونوعاً من التصوّر للخير والشر.

وقال في موضعٍ آخرَ:

هل هناكَ على وجه الأرض بلادٌ تعتبر العقيدة والإيمان والرحمة والأصالة جريمةً، ويكون فيها المحسن ممقوتاً، والمسيء ممدوحاً؟![٢].

لقد عمد كانط أوّلاً إلى نقد ودراسة الآراء التي سلكت طريقاً آخر في حقل منشأ الأخلاق. ورأى أن **مونتي** قد أقام الأصول الأخلاقية على الأسس التربوية. وأقام **مندويل** الأسس الأخلاقية على القوانين الأساسية. وأقامها **أبيقور**[٣] على أساس اللذة، وأقامها **هاجيسن** على الإحساس الأخلاقي. وذهب **كروزيوس** إلى إقامة القانون الأخلاقي الملزم على أساس الإرادة الإلهية. وقد عمد كانط إلى ردّ جميع هذه الآراء، إذ لا يمكن لأيٍّ واحدٍ

---

١. إفلاطون، رسالة أوطيفرون.

٢. آندره كرسون، *فلاسفة بزرك*، ترجمه إلى الفارسية: كاظم عمادي، ص ٥٣٧، انتشارات صفي علي شاه، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

٣. أبيقور (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق م): فيلسوف يوناني قديم. صاحب مدرسة فلسفية عرفت باسمه (الأبيقورية). قام بكتابة ما يقرب من ثلاثمئة منجز لم يصلنا منها غير النزر القليل. المعرّب.

منها أن يوفر الأصول الأخلاقية السامية والملزمة[١]. فلو قيل على سبيل المثال: إن إرادة الله هي القاعدة والمناط الأخلاقي، يمكن لنا أن نتساءل ونقول: لِمَ تجب إطاعة الإرادة الإلهية. إنّ كانط لا يقول بعدم وجوب التبعية للإرادة الإلهية، وإنما يقول أن إطاعة الله من جملة واجباتنا، ولذلك يجب علينا ـ بوصفنا كائنات عاقلة ـ أن نضع القوانين قبل إطاعة الله. وعليه فإن حاكمية الإرادة الأخلاقية تعد الأصل الأسمى في التخلق. يرى كانط أن الأخلاق لا تحتاج إلى أيِّ شيءٍ آخرَ، وإنما تقوم على أساس العقل فقط.

إن الأخلاق حيث تقوم على تصوّر الإنسان بوصفه كائناً... لا تحتاج إلى مفهومِ شيءٍ آخرَ يكون حاكماً عليها، وتحصل منه على تكليفها، ولا تحتاج إلى دافعٍ آخرَ غير قانون العقل الذي يريد مراعاته... إن الإنسان لا يحتاج إلى الدين في تنظيم شؤون حياته أبداً، وإنما يكفيه العقل العملي الخالص، لأن القوانين الأخلاقية ـ بوصفها الشرط الأسمى لجميع الغايات ـ إنما ترتبط بصورة القوانين العامة للقواعد. إذاً لا تحتاج الأخلاق إلى أيِّ أرضيةٍ ماديةٍ حاسمةٍ للاختيار الحرّ. ليست هناك أيُّ غايةٍ يمكنها أن تكون منشأً لمعرفة التكليف أو أن تكون دافعاً وحافزاً لأداء التكليف، بل عندما يكون أداء التكليف مطروحاً، يمكن للتكليف ـ أو يجب عليه ـ أن يتجرد من أيِّ غايةٍ[٢].

تقوم روح التفكير (الكانطية) على استقلالية الأصول الأخلاقية، إذ إنّ الأخلاق إذا كانت قائمةً على الدين، فإن شرط نظام التكليف المتمثل باختيار الإنسان وحريته لن يكون متوفراً. إن مقتضى استقلالية الإنسان يستدعي أن تكون الأصول الأخلاقية ناشئةً من ذاتها. من هنا يجب أن يكون الدين تابعاً للأخلاق، دون العكس. يؤكد كانط على هذه النقطة دائماً، وهي أن الإنسان ليس مخلوقاً لله، بل هو مولودٌ منه. ومعنى هذا التحوّل عبارةٌ عن ارتقاء الإنسان وصعوده، لا تنزل الله وهبوطه. يعد ارتقاء منزلة الإنسان في اتخاذ القرارات ووضع الأصول

---

١. فريدريك كابلستون، *تاريخ فلسفه*، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوشهر بزرجمهر، ص ٤٠ ـ ١٩٣، انتشارات علمي وفرهنكي وسروش، طهران، ١٣٧٢هـ ش.

٢. إيمانويل كانط، *دين در محدوده عقل تنها* (الدين في مجرّد العقل)، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، ص ٤٠ ـ ٤١، انتشارات نقش نكار، طهران، ١٣٨١هـ ش.

والقواعد الأخلاقية، وكذلك التأكيد على حرية الإنسان واختياره من جهة، وعزل الله عن القيام ببعض الأمور وإعطائها إلى الإنسان، وكذلك منح بعض آليات الدين إلى العقل البشري من جهةٍ أخرى، يعدّ من أهم معطيات عصر التنوير. وفي الحقيقة، إننا إذا اعتبرنا الله منشأً للأصول الأخلاقية، فإننا سنواجه السؤال القائل: لمَ يجب أن نكون أخلاقيين؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تدفعنا إلى القول باستقلالية مقولات الأخلاق الأساسية عن الأوامر والنواهي الإلهية. إن خصائص الدين العقلاني أو الطبيعي على النحو الآتي:

١ـ ذاتية الدين الطبيعي

إن الدين من وجهة نظر كانط ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ليس منشأً للأخلاق، بيد أن الارتباط بينهما يكمن في أن القوانين الأخلاقية تُستخدم في معرفة الله. إن كلَّ دينٍ لا ينتمي إلى الأخلاق، سوف ينتسب إلى المناسك والطقوس الصورية والظاهرية. إن التقاليد الدينية هي من إبداعات البشر، وتعمل على تعزيز وتحفيز الروح الأخلاقية. إن كلَّ دينٍ هو في الأصل ذاتيٌّ وداخليٌّ. إن الدين القائم على المناسك، وبعبارةٍ ثانيةٍ: إنّ الدين الدائر مدار الشريعة، وبعبارةٍ أخرى: إنّ الدين الخارجي ينطوي على مفهومٍ متناقضٍ. يمكن للأعمال أن تكون لها ناحيةٌ ظاهريةٌ وخارجيةٌ، ولكن الأعمال الظاهرية ليست هي منشأ الدين. لو أن ديناً تغلبت فيه التقاليد والمناسك على الأسس الأخلاقية، فإن ذلك الدين سيكون مآله الفساد والانحطاط. إن تأكيد كانط على ذاتية الدين واعتباره أمراً شخصيّاً، قد مهّد الأرضية لأولئك الذين يؤكدون على التجربة الدينية، ومن هنا يتخذون مواقف تدعو إلى التعددية في قبال الأديان[١].

---

١. إيمانويل كانط، ***درس هاي فلسفه أخلاق***، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي درّه بيدي، ص ٩ ـ ١٤٣، انتشارات نقش ونگار، طهران، ١٣٧٨هـ ش.

٢ـ الإنسان بوصفه غاية

إن قيمة الأشياء عارضةٌ ونسبيةٌ، فهي لا تكون ذاتَ قيمةٍ إلا بالنسبة إلى الذين يطلبونها، سواء لما يترب عليها من الفوائد والمنافع لهم، أو لأسباب عاطفيةٍ لا أكثرَ. وعليه إذا كان يجب أن يكون هناك أوامرُ مطلقةٌ، يجب أن يكون هناك شيءٌ يحتوي على قيمةٍ ذاتيةٍ ومطلقةٍ، بمعنى أن يكون ذا قيمةٍ في نفسه وبما هو. ومن بين جميع المخلوقات نجد الإنسان هو الوحيد الذي يتمتع بقيمةٍ ذاتيةٍ، ولذلك يُدعى شخصاً، ويجب اعتباره غايةً بالنسبة إلى كلِّ فردٍ. فإن إنسانيتنا هي وحدها التي جعلتنا نتصف بهذه القيمة: «إن كلَّ شخصٍ يُعدّ غايةً في حدّ ذاته». وإن اعتبار كلِّ كائنٍ عاقلٍ بوصفه غايةً في حدّ ذاته، قد وفّر الأرضية لهذا الأصل العملي القائل: (**أُسلك كما لو أنك تعدّ الإنسانية في شخصٍ أو في شخصٍ آخرَ بوصفها غايةً، لا أن تعتبرها مجرد وسيلةٍ لا أكثرَ**)[1]. إن اعتبار الإنسان غايةً، وعدم التعاطي معه بوصفه وسيلةً للوصول إلى متعلق مشتهيات النفس، يؤدي إلى المفهوم القائل: «**إن إرادة كلِّ كائنٍ عاقلٍ، تؤسس لقانونٍ عامٍّ**».

٣ـ التأكيد على وجود الكنيسة اللامرئية

في **الدين الطبيعي** تضمحل المؤسسات الدينية، ولا يكون هناك شيءٌ باسم الكنيسة. وعلى حدّ تعبير كانط هناك نوعان من الكنيسة، وهما: الكنيسة المرئية، وهي الكنيسة التي نشاهدها في الديانة المسيحية، وفي المقابل هناك الكنيسة اللامرئية. والكنيسة اللامرئية لا تقوم في موضعٍ أو مكانٍ خاصٍّ، بل هي موجودةٌ في قلوب الناس. وفي الحقيقة يجب علينا البحث عن الروحانية الواقعية والحقيقية في هذه الكنيسة. وإن الخدمة الدينية في الكنيسة اللامرئية تكون من خلال أداء التكاليف الأخلاقية على أساس **الأصول العقلانية**[2].

---

١. كريستوفر وات، ***كانط***، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آبك، ص ٧٤.

٢. إيمانويل كانط، ***دين در محدوده عقل تنها*** (الدين في مجرّد العقل)، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، ص ٤ ـ ٢٠٢.

كما يذهب جان جاك روسو إلى القول بأن «القلب الطاهر هو المعبد الحقيقي للذات الإلهية». وإن الأديان سوف تكون محترمةً ومقدسةً بمقدار دفعها للإنسان إلى هذا الاتجاه، وأما إذا اقتصرت على مجرّد القيام بالعبادات والمناسك وأدائها بلغةٍ خاصةٍ وثوبٍ معيّنٍ ومكانٍ خاصٍ، وحركاتٍ بعينها، فهذا ما لن يكون جديراً بالبحث والنقاش[١].

٤ ـ إن الدين الطبيعي يسعى إلى كمال الأفراد لا إلى إسعادهم

إن حسن العمل يكمن في مطابقته للشعور الباطني بالتكليف، بمعنى أنه لا ينبثق من مطابقته للقانون الأخلاقي المقتبس من تجربتنا الشخصية، بل هو مقدَّمٌ على أعمالنا السابقة والراهنة والآتية. إنما الخير المطلق هو الإرادة الصالحة فقط، بمعنى إرادة التبعية للقانون الأخلاقي دون النظر إلى المنافع أو الأضرار الشخصية لنا. «لا تسع أبداً وراء سعادتك الشخصية، وإنما ليكن كل همّك هو القيام بما عليك من الواجبات»[٢].

لنطلب السعادة من أجل الآخرين فقط، وأما بالنسبة إلى أنفسنا فلنطلب الكمال لا غير، سواءً أدى ذلك الكمال إلى سعادتنا أو بؤسنا. «اعمل من أجل كمال نفسك وسعادة الآخرين بحيث تكون الإنسانية ـ سواءً في شخصك أو في الآخرين ـ هي الغاية والغرض الرئيس، لا مجرد وسيلةٍ وأداةٍ»[٣].

٥ ـ استحالة التأسّي بالسلوكيات الأخلاقية

لا وجود للقدوة والأسوة في الدين الطبيعي، لأن الأساس والركيزة فيه ـ وهي أصل السلوك ـ يجب أن يكون مستقرّاً في العقل، ولا يمكن استنتاجه على نحوٍ مسبقٍ. إن القدوة ليست للتقليد، بل للتنافس. وإن أرضية السلوك الأخلاقي يجب ألّا تُستنتج من التأسِّي بالآخرين،

---

١. آندره كرسون، *فلاسفة بزرك*، ترجمه إلى الفارسية: كاظم عمادي، ص ٥٣٧.

٢. فريدريك كابلستون، *تاريخ فلسفه*، ترجمه إلى الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوشهر بزرجمهر، ص ٢٥٠.

٣. إيمانويل كانط، *بنياد ما بعد الطبيعة أخلاق*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عنايت وعلي قيصري، ص ٧٤، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.

بل يجب استنتاجها من **القاعدة الأخلاقية**[١]. من وجهة نظر كانط «لا طاقة لذات العمل أن يتحول إلى أسوةٍ وقدوةٍ يمكن تقليدها». إنه يضرب لذلك مثلاً برجلٍ يضحِّي بنفسه من أجل إنقاذ رفاقه في سفينةٍ تشرف على الغرق، أو شخصٍ يفدي روحه في الدفاع عن الوطن. إن كانط رغم تثمينه لهذا العمل، إلا أنه يقول مع شيءٍ من التردد: هل يعدّ هذا الموقف واجباً كاملاً، بحيث يكرّس الفرد نفسه طوعاً وبكامل رغبته وإرادته من أجل القيام به، أم لا؟.

٦ـ استحالة اتهام الأفراد بالكفر والردّة في الدين الطبيعي

في ما يتعلق بإصدار الأحكام الأخلاقية في مورد كون الأفعال حقّاً أم باطلاً، هناك تدخُّلٌ من قِبَل قوتين ذهنيتين، وهما: العقل والوجدان. وإن التمييز بين الحق والباطل من شؤون العقل، أما الوجدان فهو مبدأ إدراك التكليف الأخلاقي. وحيث تكون دائرة أفعالنا في حقل الإمكان، فإن إدراك الضرورة في الأفعال يكون فوق حدود قدرة العقل. وكما كان أرسطوطاليس يقول في (*الأخلاق إلى نيقوماخوس*):

> **إن علم الأخلاق يفتقر إلى الدقة العلمية والقضايا الضرورية. ومن هنا يزعم كانط استحالة الحكم الحتمي والضروري في ما يتعلق بالاعتقاد الديني لدى الأفراد. إذاً لا يمكن أن نسلب حياة شخص بسبب اعتقاده الديني، كما أنه لا يمكن إكراه شخصٍ على عقيدةٍ دينيةٍ بوصفها عقيدةً صادقةً وثابتةً.**

٧ـ الله بوصفه فرضية

إن التنزل بالله عن مقامه وعزله في بيان الطبيعة والتشريع يعدّ واحداً من أهم خصائص الدين الطبيعي أو الأخلاق بمعزل عن الدين عند كانط. وفي الحقيقة فإن هذه الخصيصة أكثر تأثيراً من أيِّ شيءٍ آخرَ في التأسيس للتفكير العلماني، وعملت على تغيير القيم

---

١. إيمانويل كانط، *درس هاي فلسفه أخلاق*، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي درّه بيدي، ص ١٥٣.

التقليدية إلى حدودٍ كبيرةٍ واقترحت بدلاً منها قيماً جديدة. ومنذ ذلك الحين تربّع الإنسان على عرش الإله، وأخذ يصدر أحكامه بدلاً منه.

إن السعي إلى حفظ الدين وإلغاء دور الله يمثل روح العصر الحديث، ويعدّ الأرضية للدين الإنساني بدلاً من الدين الإلهي في تفكير كانط. وبعبارةٍ أخرى: أنسنة الدين وتشذيبه من العنصر الإلهي باسم أصالة الإنسان. وعلى الرغم من أفول الفكر اللاهوتي في عصر التنوير، إلا أن الاعتقاد الشخصي بالدين ظل باقياً على حاله. وهذا ما نراه جليّاً في آراء **رينيه ديكارت**، و **توماس هوبز**[١]، و **باروخ سبينوزا**[٢]، و **ديفد هيوم**. وأمّا ديكارت فهو من جهةٍ يُبدي تمسكه بالمسيحية، ومن جهةٍ أخرى يُخرج المعتقدات الدينية من دائرة المعرفة.

ولكي نقدم في الدين الطبيعي صورةً للمقنن والمشرّع المقدس، والحاكم الخيّر، والقاضي العادل، لسنا بحاجةٍ إلى دينٍ آخرَ. يمكن تصوّر هذه الصفات في موجودٍ باسم الله، وإنّ فرضَ وجوده ضروريٌّ في اللاهوت في ما يتعلق بأساس الدين الطبيعي، هذه هي صفات الله الأخلاقية[٣]. لقد عمد كانط ـ بزعم **لوك فيري**[٤] ـ إلى إلغاء تلك النسبة التي كان الفلاسفة المتقدمون عليه قد حافظوا عليها بشكلٍ وآخرَ بين الإنسان وبين الله، وذلك بشكلٍ جذريٍّ. لقد كان يُبدي تجاه الله اهتماماً نسبيّاً. وقد أدرك هايدغر هذه المسألة بوضوحٍ وهي أن كانط في تقييمه لـ (مجرّد العقل) أثار نظريات من التناهي في قبال الفلسفة الديكارتية، يدفع بالمؤمنين بالله نحو النسبية. إن التفكير الفلسفي في القرون المتقدمة كان ينظر إلى الإنسان بوصفه عبداً، وأنه مجرّد وجودٍ متناهٍ يتعاطى مع الحس والجهل والمعصية والموت. لقد أسس كانط لنوعٍ من التفكير الدنيوي الذي «لا نزال نبني أفكارنا على

---

١. توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩ م): عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي. يعد أحد أكبر فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد بإنجلترا. المعرّب.

٢. باروخ سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م): فيلسوف هولندي. من أهم فلاسفة القرن السابع عشر للميلاد. المعرّب.

٣. إيمانويل كانط، ***درس هاي فلسفه أخلاق***، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي درّه بيدي، ص ١١٣.

٤. لوك فيري (١٩٥٢ ـ ؟ م): فيلسوف فرنسي. شغل منصب وزير التربية والتعليم ما بين عامي ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٤م. وهو من الفلاسفة الجدد الذين أحدثوا تحوّلاً عميقاً في الأوساط الفلسفية السائدة برموزها المعروفين، من أمثال: (جاك دريدا)، و (جاك لاكان)، و (جيل دولوز)، و (ميشال فوكو). المعرّب.

أساسه». وفي الحقيقة فقد عمد كانط إلى عكس النسبة. إن الموجود المتعالي أضحى فرضيةً من صنع البشر. لقد أضحى ذهن الإنسان موضوعاً متعالياً «يخلق تطلعه الأخلاقي على شكل إلهٍ»؛ بمعنى أن الإنسان هو الشرط في إمكان الحياة الأخلاقية. إلا أننا لا نرى تنظيم هذه المسألة بهذا الشكل في نقد العقل العملي. فربما حصل الله هناك على مكانة موجودٍ أقلَّ إيهاماً، بيد أنه حافظ على الصورة المثالية الأخلاقية للإنسانية، وهو الأصل الموضوعي الذي يتم طرحه في آلية مقتضيات الوجود المتناهي للإنسان في إطار الأخلاق. إن الله هو الشرط في القدرة الأخلاقية لدى الإنسان. هناك نافذةٌ مفتوحةٌ ولكن بشكلٍ معاكسٍ للفضاء الدنيوي الذي نعيش فيه حاليّاً. إن حقيقة فلسفة كانط تنطوي على مفهومٍ علمانيٍّ، إذ لا تقتصر دعوة كانط لنا على فصل السياسة والحقوق عن الدين فحسب، بل يدعونا كذلك إلى القول بفصل الأخلاق والثقافة عن الدين أيضاً. وذلك لأنه مفكِّرٌ حداثويٌّ[١].

يقول (**لوك فيري**):

لقد استحوذت النظرية النقدية لـ كانط على اهتمامي لسببين. السبب الأول: إنها تنطوي على تفكيرٍ قويٍّ في ما يتعلق بالعلمانية؛ لأن فلسفة كانط تمثل مرحلة من الفلسفة يتحمل فيها ذهن الإنسان ـ مرغماً وللمرّة الأولى ـ ثقل المعرفة والأخلاق على عاتقه أيضاً، ويمكن اعتبار ذلك تبلوراً للتفكير العلماني. لأن فلسفة (رينيه ديكارت) تبقى ـ بشكل ما ـ حبيسة الرؤية الدينية للفلسفة؛ لأنها تبدأ بالله، ثم تبحث لاحقاً بشأن الإنسان، في حين يبدأ إيمانويل كانط بالإنسان، ثم يخوض في البحث عن الله بوصفه واحداً من مفاهيم العقل الإنساني[٢].

وعلى الرغم من ذهاب **دان كيوبيت** إلى اعتباره كانط وهيغل مصدرَ النزعة الإنسانية المتطرّفة (سيادة الإنسان في حقل المعرفة والأخلاق)، إلا أنه يرى هيغل أكثرَ علمانيةً ولا دينيةً من كانط. فهو يعبر عن كانط بالقول: «البروتستانتي المعتق والمتطرّف الصلب»؛ إذ إن كانط بزعمه يذهب إلى الاعتقاد «بأن الإحسان الأسمى لا يمكن تحققه في الداخل»،

١. مجله نامه *فرهنك*، العدد: ٣١. (مصدر فارسي).

٢. رامين جهانبكلو، *نقد عقل مدرن*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين سامعي، ص ٧ ـ ٨، نشر فرزان، طهران، ١٣٧٧ هـ ش.

بل لا بد من النظر إلى ما وراء العالم، وأما هيغل فهو على الرغم من مسيحيته، قد أجاب عن جميع الأسئلة النهائية من الداخل[١].

وقد اتخذ **فتغنشتاين**[٢] رؤيةً مماثلةً لرؤية كانط. فهو يعتقد بدوره استحالة إثبات وجود الله بالأدلة الطبيعية. فإن المعرفة محدودة بالقضايا المتعلقة بشأن الطبيعة. يجب عدم تحويل الله إلى موجودٍ خارجيٍّ أو تحويله إلى كائنٍ حقيقيٍّ. وهو يرى أننا كلما ركزنا على الماهية الإنسانية البحتة للغة الدينية، سوف ندرك بوضوحٍ أن معارفنا الدينية هي معارفُ عمليةٌ بأجمعها، وأنه يجب التخلي عن التطلعات الميتافيزيقية، والعودة إلى الدائرة البشرية، والإحساس بالحرمة، والتوكل، والحياة، وحبّ الجار. وعليه يجب للدين أن يكون إنسانيّاً ليكون ديِّناً، وإن هذا التناقض يدفع بالدين إلى حدود النزعة الإنسانية اللادينية. يقول فتغنشتاين:

> **إن المفكر الديني الصادق هو تماماً مثل البهلوان الذي يمشي على الحبل. يبدو للناظر أنه يسير في الهواء. إن نقطة ارتكازه دقيقةٌ جدّاً حتى أنها لا تبدو شيئاً يذكر، ولكنه مع ذلك يستطيع مواصلة السير عليها[٣].**

إنه شخصٌ غيرُ واقعيٍّ. كما أنه يقول:

> **إن الطريقة التي تستعملون فيها كلمة (الله) لا توضح ماهيته، بل لا نعلم ما الذي تقصدونه بهذه الكلمة. تقوم الفرضية على أن ذات الله تضمن وجوده، وهذا الكلام يعني في الحقيقة عدم وجودِ شيءٍ في البين[٤].**

بعد التخلي عن الله ما الذي يحلّ محله؟ وبعبارةٍ أخرى: ما هو الشيء الذي يمكن له أن يشكل رافعةً للأخلاق؟ هناك جوابان يمكن تصوّرهما عن هذا السؤال:

---

١. المصدر أعلاه، ص ١٨٠.

٢. لودفيغ فتغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م): فيلسوف نمساوي. درس على يد (برتراند راسل). يعد واحداً من اكبر فلاسفة القرن العشرين. كان لأفكاره أثرها الكبير على كل من (الوضعانية المنطقية وفلسفة التحليل). اختار العزلة في المرحلة الأخيرة من حياته متفرغاً للكتابة. المعرّب.

٣. المصدر أعلاه، ص ٢٧٨.

٤. المصدر أعلاه.

١ ـ إن جذور الأخلاق تكمن في جِبِلّة الإنسان وطبيعته. وهو الجواب الذي نافح عنه كل من **صموئيل كلارك**[١]، و **آن هاتشينسون**[٢].

٢ ـ إن للأخلاق أساساً عقلانيّاً، وإنّ جذورها تمتد في العقل العملي. ولكن كيف يمكن للعقل العملي أن يشكل قاعدةً للأخلاق؟

في التفسير الأول يكمن في الدور الجوهري للعقل العملي في كشف القواعد الأخلاقية، في حين أن دور العقل في التفسير الثاني يتلخص في وضع القوانين والأصول الأخلاقية. هذا وإنّ لكلٍّ من **يورغن هابرماس**[٣]، و **ديفد كاسيرا** رؤيةً كانطيةً، وعمد **توماس نيجل**[٤] إلى بسط نظرية **كلارك**[٥].

إنّ للعلمانية والدنيوية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ارتباطاً وثيقاً بالدور الذي نراه لله في تفسير الطبيعة والتشريع وتقنين الأصول والقواعد الأخلاقية. لقد عمد كانط إلى خفض دور الله في تشريع الأصول الأخلاقية إلى حدٍّ فرضيةٍ لا يمكن التنصّل منها. ولكن هل كان يسعى في الواقع إلى تجاهل وجود الله ودوره في مسرح الحياة؟ وبعبارةٍ أخرى: هل كان يسعى إلى إلغاء دور الله أم أنه كان يريد تغيير الرؤية التقليدية السائدة بشأن الله؟ هناك من يعتقد أن لله مكانةً رفيعةً ومنيعةً، ولذلك يجب تقديس واحترام مكانته السامية ورفع مسؤولية تفسير العالم وتشريع الأصول الأخلاقية عن كاهله. فلا ينبغي التقليل من شأنه من خلال التنزّل به إلى مستوى الآمر الناهي الذي يشجع الناس إلى سلوكٍ بعينه. تعرّض **تشارلز**

---

١. صموئيل كلارك (١٦٧٥ ـ ١٧٢٩): فيلسوف ولاهوتي إنجيليكاني إنجليزي. أخذ على عاتقه إثبات الدين المسيحي ببراهين في دقة الهندسة وقساوتها. المعرّب.

٢. آن هاتشيستون (١٥٩١ ـ ١٦٤٣م): سيدة بروتارية ومستشارة روحية. شاركت في جدل وتناقض القوانين التي هزّت الوضع في ماساتشوسيت. ساعدت شعبيتها على خلق شقاق اللاهوتية التي هددت بتدمير التجربة الدينية المتشددة في نيو إنجلند. تمّ نفيها مع العديد من أتباعها. المعرّب.

٣. يورغن هابرماس (١٩٢٩ ـ ؟ م): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر. يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية. وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. المعرّب.

٤. توماس نيجل (١٩٣٧ ـ ؟ م): فيلسوف أمريكي. تشمل اهتمامات نيجل الفلسفية كل من مواضيع فلسفة العقل وفلسفة السياسة والأخلاقيات. المعرّب.

5. Larmore, Charles, ***Beyond Religion and Enligtenment, The Morals of Modernity***, Cambridge.

لارمور في كتابه (***ما وراء الدين والتنوير***) إلى أساس ودور الله في الأخلاق. وقد بدأ كلامه بهذه العبارة الكنائية؛ إذ يقول: «**إن الله من العظمة بحيث يجب ألّا يوجد**»، ويرى بزعمه أن هذا هو جوهر العلمانية الحديثة.

لو تبنينا هذه الرؤية عن الله فإننا لن نجد العلمانية متعارضةً مع الدين فحسب، بل سنجد الدنيوية ـ التي تعني استقلال الإنسان في تفسير الطبيعة (العلم) وتشريع الأصول الأخلاقية ـ ملازمةً للدين، ومنبثقةً من صلب المسيحية، وأنها في الحقيقة الوليد الشرعي للأديان. إذ إن الأديان بشكلٍ عامٍّ ـ ولا سيما الأديان التوحيدية منها ـ تؤكد على سموّ شأن الله، وخاصة اليهودية والبروتستانتية التي لا ترى قداسةً في عالم الطبيعة. وباختصارٍ: لقد عمد بعض الفلاسفة في عصر التنوير ـ ومنهم إيمانويل كانط ـ إلى التخلي عن بعض الآليات والوظائف التي رصدها أتباع الأديان وأرباب الكنيسة للدين ولله، وفي الوقت نفسه واصلوا الاعتقاد بأن الإيمان بالله وحتى افتراضه يمثل مصدر الحياة المعنوية والروحية للإنسان. وقد عمد لوك فيري في كتابه (الله والإنسان أو معنى الحياة) إلى طرح هذه المسألة وهي أن الحداثة والعلمانية ـ التي بدأت منذ القرن السابع عشر للميلاد ـ لم تكن تشاكس مفهوم الإله والأمر المقدّس، وإنما كانت ترصد تغيير المعتقدات الراسخة فقط. وقد عمدوا في هذا المسار إلى أنسنة بعض الشؤون الإلهية، وتأليه بعض الشؤون الإنسانية[١]. كما ذهب **دان كيوبيت** في كتابه (***بحر الإيمان***) إلى الاعتقاد بأنه يجب ألّا يُفهم من رؤية كانط القائمة على استقلالية الأصول الأخلاقية عن الدين أنه لا يرى في فلسفته أيَّ مكانةٍ لله وللدين؛ إذ إن كانط يعتبر «حياة الإنسان نوعاً من السير والسلوك، وأنه نفسه كان بروتستانتيّاً متطرّفاً، وكان دينه زاخراً بالمثالية والتعاليم... إذْ لا يزال الله فارضاً نفسه في فلسفة كانط، وعلى الرغم من أن نسيج الأشياء لا يؤخذ على ما هو عليه، إلا أن الهدف المتعالي المنشود للمتدينين لا يزال قائماً»[٢]. لو أننا قمنا بخفض تعاليم الدين وشؤون الله إلى تفسير الطبيعة وتشريع الأصول الأخلاقية، فإننا سنشاهد نوعاً من التقابل والتعارض

---

١. لوك فيري، ***انسان وخدا يا معناي زندگي***، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عرفان ثابتي، انتشارات ققنوس، طهران، ١٣٨٣هـ ش.
٢. دان كيوبيت، ***درياي إيمان (بحر الإيمان)***، ترجمه إلى الفارسية: حسن كامشاد، ص ١٧٠.

بين العلمانية والدين. وأما إذا عمدنا إلى تحديد آليات الدين بالموارد المتقدمة، فإننا سنقوم بالمواءمة بينهما. وقد قدم أتباع كانط تفسيراً عن المسيحية يلبي جانباً كبيراً من أهداف فلاسفة التنوير ـ ومن بينهم كانط ـ في تكريم الإنسان وإعلاء شأنه. وهذا هو النهج الذي سار عليه علماء اللاهوت من البروتستانتيين ولا سيما منهم **شلايرماخر**، و **ديتريش بونهوفر**[١]. فقد زعما أن العلمانية منبثقةٌ من التعاليم المسيحية ذاتها. لقد ذهب **بونهوفر** إلى الاعتقاد بأن الإنسان يمكن له أن يعمل على تسيير العالم حتى من دون الله أيضاً؛ فقد خلق الله العالم وألقى بمسؤولية صيانته وإصلاحه على عاتق الإنسان، وهذا هو مضمون العلمانية[٢].

وقد أدرك **فريدريك نيتشة** بثاقب نظرته أن فلسفة كانط ليست لا تؤدي إلى إلغاء الدين ودور الله فحسب، بل إنها تستدعي نوعاً من العودة إلى الله. وفي الحقيقة فإن كانط لم يستطع الخلاص من شراك الدين. يرى **نيتشة** أن كانط ما هو غير مسيحي محتال، يسعى مستميتاً إلى التمسك بما تبقى من الميتافيزيقا. إن الذات المعقولة عبارةٌ عن مفهومٍ متعلقٍ بصلب الذات الاستعلائية تحلّ محل الإيمان الديني. إن الأمر المطلق مع تجديد التأييد للتعهّد والمسؤولية يستوجب (**العودة إلى الإله**). وفي موضعٍ آخرَ عمد **نيتشه** إلى تشبيه كانط بثعلبٍ ماكرٍ ضلّ سبيله، ليعود مجدداً ويسقط في القفص. رغم إقراره بأن ذكاء كانط هو الذي أسقطه في هذا الفخ[٣].

وفي الحقيقة يمكن القول: إن كانط لم تكن لديه خصومةٌ مع الدين ولا سيما الدين المسيحي، وإنما كان يرى الفهم السائد للتعاليم المسيحية يقع في الطرف المواجه للأخلاق. فقد تنبأ في مقال له تحت عنوان (نهاية جميع الأشياء) نشره سنة ١٧٩٤ م في

---

١. ديتريش بونهوفر (١٩٠٦ ـ ١٩٤٥م): قس لوثري وعالم لاهوتي مناهض للنازية. لعبت كتاباته ـ التي تناول فيها دور المسيحية في العالم العلماني والتي نادى فيها بما يسمى بـ (المسيحية غير المتدينة) ـ دوراً كبيراً ومؤثراً في تلك الفترة. ألقي عليه القبض من قبل جهاز الاستخبارات النازي (الجستابو)، ليعدم لاحقاً شنقاً قبل أقل من شهر على استسلام ألمانيا. المعرّب.

2. Michalson Carl, ***Secularism in New Dictionary of Christian Ethics***.

٣. كريستوفر وات، ***كانط***، ترجمه إلى الفارسية: حميد رضا آبك، ص ١٦٢.

شهرية برلين قائلاً: (**لو تمّ قمع الحرية الفكرية في المسيحية بإجراءاتٍ تعسفيةٍ، فإننا سنشهد نهاية الأخلاق**). لو حدث أن فقدت المسيحية شعبيتها ـ وذلك سيكون عندما تستبدل المسيحية بروحها اللطيفة الروح السلطوية المغرورة ـ فإن الاعتراض والتمرّد عليها سيكون هو المهيمن على تفكير الناس[١].

جديرٌ بالذكر أن المعاصرين لـ كانط لم يكونوا يعتبرونه ويرونه غيرَ متدينٍ فحسب، بل كانوا يرون أفكاره وآراءه مخالفةً ومحاربةً للتعاليم والمؤسسات الدينية أيضاً، ولم يكونوا يوفرون أيَّ ردّةِ فعلٍ تجاه آرائه وأفكاره. وعلى حدّ تعبير **هاينريش هاينه:**

لقد قام كانط بقتل الإله ومعه قتل تلك الأدلة الإلهية الفلسفية السامية أيضاً[٢].
ما هو الفرق البارز بين الظهور الهادئ والرزين لهذا الفيلسوف وبين أفكاره الهدّامة والمثيرة للفوضى في العالم؟!.

إن آراء إيمانويل كانط أثارت حفيظة القساوسة الألمان بشدّة، ومن هنا صاروا بصدد الانتقام منه؛ فأخذوا يطلقون اسمه على كلابهم. وقد وصل الأمر إلى مستوى وضع كتابه (الدين في مجرّد العقل) ضمن قائمة الكتب المحظورة، الأمر الذي اضطرّ كانط إلى طبعه في مدينة **ينا**، وحصل في الوقت نفسه على رسالةٍ تأديبيةٍ من ملك بروسيا، وألزمه فيها التعهّد بالتزام السكوت مادام متربّعاً على عرش السلطة. وقد جاء في الكتاب الملكي التأديبي لـ كانط ما يلي:

إن الذات الملكية السامية ممتعضةٌ بشدّةٍ من توظيفك لفلسفتك في تقويض الأسس والتعاليم الهامة والرئيسة للكتاب المقدس وتضييعك للمبادئ المسيحية الثابتة[٣].

إن **هانس كونغ** من المفكرين الكبار الذي على الرغم من انتقاداته الجادّة لرجال الكنيسة، واعتزاله من الكنيسة، قد أورد الكثير من الانتقادات الهامة للعلمانية والحداثة

---

1. Kant, ***The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Religion and Rational Theology***, Trans. Allen w. wood. Cambridge: 1996. P. 137.

٢. ول ديورانت، *تاريخ الفلسفة*، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عباس زرياب خوئي، ص ٢٤٨، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب اسلامي، طهران، ١٣٦٩هـ ش.

٣. المصدر أعلاه، ص ٢٥٤.

بوصفها واحدةً من أهم خصائصها. وهو يوافق كانط في القول باستحالة إثبات وجود الله بالعقل النظري. ولذلك فإن براهين إثبات وجود الله قد فقدت اعتبارها. إن وجود الله ـ من وجهة نظره ـ عبارةٌ عن اختيارٍ يختاره المرء في حياته بوصفه ضرورة، لا أنه يمكن التوصّل إليه بالأدلة العقلية والمنطقية[١]. إنه على الرغم من ذهاب الكثير من المفكرين الغربيين إلى الاعتقاد بأن العلمانية ستؤدي في نهاية المطاف إلى زوال الدين، يؤكد على ضرورة بقاء الدين في العالم الراهن. فهو يرى أن وظيفة الدين ـ التي تتمثل بإضفاء المفهوم والمعنى للحياة ـ لا تزال قائمةً إذا لم نقل أنها برزت على نحوٍ أشدَّ، وأن ما يُتصور من الرؤية المطلقة إلى العلم والتكنولوجيا والصناعة هي التي تجنح نحو الأفول[٢]. يقول **هانس كونغ** في نقد الحداثة: لا شك في أن العثور على قاعدةٍ جديدةٍ للفلسفة كان أمراً ضروريّاً، كما كان من الواجب أن يكون هناك نوعٌ من النقد العقلاني للكنيسة والدولة والدين في القرن السابع عشر للميلاد. بيد أن الإنسان لا يحيا بمجرّد العقل فقط. فالإنسان لا يمتلك بعداً عقليّاً فقط، بل هو يمتلك الأبعاد العاطفية والأحاسيس أيضاً، وإن العقل لا يستطيع تلبية متطلبات الأبعاد الأخرى لوحده. لا يمكن بمجرّد الأسلوب العقلي القائم على التقابل بين الموضوعات[٣] والأشياء[٤]، الإجابة عن جميع الأبعاد الإنسانية والتعرّف عليها. إن خطأ الإنسان في المرحلة الحديثة يكمن في اعتماده المطلق على العقل وتجاهل سائر الأبعاد الأخرى[٥].

---

1. Kung Hans, ***Christianity and World Religions***, pp. 67 – 70.
2. Kung Hans, ***On Being a Christian***. New York: Doubleday, 1976.
3. Objects.
4. Subjects.
5. Kung Hans, ***Christianity. Essence, History and Future***, Continum New York: 1995. P. 767.

إن من بين إشكالات التنوير الخاصة برؤية كانط، تجاهل حقيقة أن العقل أمرٌ تجريديٌّ وانتزاعيٌّ، وقواعده صوريةٌ، ولذلك لا يمكنه أن يقدّم لنا قواعدَ أخلاقيةً. إن دور العقل يكمن في نقد ودراسة المعتقدات الأخلاقية. إننا مدينون في عقائدنا الأخلاقية إلى تقاليدنا وتاريخنا وبيئتنا الثقافية. وهذا هو الإشكال الذي تقدم به (**لارمور**)، حيث يؤدي اتجاهه إلى المعرفة الأخلاقية وحتى العلمية البراغماتية[١].

1. Larmore, Charles, ***Beyond Religion and Enligntenment, The Morals of Modernity***, Cambridge.

حدود الرؤية الحداثية إلى العالم عند إيمانويل كانط ونقدها

نصر الدين بن سرايي[1]

إن الاختلاف الحاصل في تأويل العالم اليوم، يمكن ردّه أساساً إلى تعدد المنظورات في تفسير العالم، حيث يقبع خلف تلك التأويلات تعدُّدٌ في الرؤية إلى العالم، إذ يمكننا حصر زوايا النظر إلى العالم، وتصنيفها وفقاً للنموذج الذي تعتمده كلُّ رؤيةٍ لفهم وتأويل العالم، والتي تعتبر كنظّاراتٍ يحملها كلُّ فردٍ، ليشكّل من خلالها صورة عن العالم، ويمكن ردها إلى أربع منظوراتٍ: المنظور الفلسفي والمنظور المنطقي والمنظور الثقافي والمنظور الأخلاقي. هذه أهم المنظورات التي اعتمدت في تاريخ الفكر الفلسفي، واتّخذت كآلياتٍ منهجيةٍ لتحديد طرائق النظر إلى العالم.

١- المنظور الفلسفي للرؤية إلى العالم:

لا يزال سؤال المعنى يحظى بحضورٍ لافتٍ في الحياة الانسانية، إذ حاجة الفرد إلى تمثل العالم ضروريةٌ، فحسب تصور الفيلسوف الفرنسي **جان بول سارتر**[2]، إن «الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعي وجوده»[3]. فالوجود بهذا المعنى هو تلك الحركة التي يكون بها

---

١. باحث الجزائري.

2. Jean-Paul Sartre

3. J. p. Sartre: ***L’etre et le Neant*** ،paris ،Gallimard ،1951 ،pp267. 268

الإنسان في العالم، وينخرط فيه حسب تصوره حول العالم نفسه. هذا ما يوضحه ويؤكده مارتن هايدغر[١]:

إن الوجود المنفتح للإنسان التاريخي... يبدأ عند اللحظة التي يستشعر فيها أول مفكر «لا تحجب الموجود»، ويبدأ فيها بالتساؤل عما هو موجود، بهذا التساؤل يكون «لاً تحجب الموجود» قد تمت معاناته والإحساس به لأول مرة،... مدركا في شكل حضور في حالة تفتُّح دائم،... فالحرية أي: الدزاين المنفتح والمنكشف: هي التي تمتلكً الإنسان، وذلكً بشكلٍ أصيلٍ، مما يجعلها وحدها تمكّن الإنسانيّة من أن تخلق العلاقة مع الوجود في كليته وكما هو[٢].

وعليه فإن الإنسان يرتبط بالوجود ضمن علاقةٍ على نوعٍ من التماثل بينه وبين العالم الذي يحيا فيه. فالرؤية إلى العالم ترتبط بالفكر الإنساني من حيث التساؤلُ الذي يمارسه الفكر الفلسفي، فإذا تساءلنا عن المصطلح الفلسفي لرؤية العالم في المدونات الفكرية والفلسفية، فإنّنا لا نكاد نعثر عليه كمصطلحٍ متكاملٍ له ميلادٌ مفهوميٌّ في الفكر الفلسفي، خاصة وأن كثيراً من المفكرين يشيرون إلى ميلاد هذا المفهوم مع إيمانويل كانط[٣]. إن «كلمة (weltanschaung) هي بشكلٍ خاصٍّ استعمالٌ ألمانيٌّ خالصٌ، وفي الحقيقة تم نحتها في الفلسفة، وظهرت بالمعنى الطبيعي عند كانط في كتابه نقد ملكة الحكم، بديهيات العالم[٤] كتأمّلاتٍ للعالم المعطي للمعاني، أو كما يقول كانط:

العالم الحسي[٥] تمثل رؤية للعالم بسيط، وللطبيعة في معناها الواسع، كما (غوته) و (هومبولت) هذه الكلمة والطريقة نفسها. هذا الإستعمال انتهى في الثلاثينات من القرن الماضي، تحت تأثير معنى جديد أعطي لعبارة: (weltanschauung) من طرف الرومانسيين وأساسا مع (شيلينغ)[٦].

---

1. Martin Heidegger

٢. مارتن هيديجر، ***التقنية، الحقيقة، الوجود***، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، ط١، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي، ١٩٨٤، ص ٢٥، ٢٦.

3. immanuel kant

4. world-intuition

5. sensibilis (mundus)

6. « introduction» in: Martin Heidegger, ***the basic problems of phenomenology***, translation introduction and lexicon by Albert Hofstadter (Bloomington, IN: indiana University Press, 1988), p p4, 5

يؤكد **هايدغر** أن المعنى الذي نستعمله اليوم لم يظهر إلا مع الرومانسيين الألمان، خاصة مع **شيلينغ**، أما ورود المصطلح الفلسفي في المدونة الكانطية، فلا نكاد نعثر عليه إلا في ما أشار اليه **هايدغر** في كتاب **كانط** حول ملكة الحكم:

إن مجرد القدرة على التفكير باللامتناهي من دون تناقضٍ، تقتضي وجود ملكة في العقل الإنساني، تكون في نفسها فوق حسيةٍ، ذلك أنه بواسطةً هذه الملكة وفكرتها عن الشيء في ذاته [النومنون] هذا الذي لا يتيح بنفسه أيَّ عيانٍ، بل يكون مع ذلك في أساس عيان العالم كظاهرةٍ [فينومينون] بحتةٍ، يمكن أن يدركً لا متناهي عالم الحواس في تقدير المقدار العقلي الخالص بشكلٍ كاملٍ تحت مفهومٍ واحدٍ[1].

فملكة الحكم العقلية، يمكن أن نعتبرها هي المبدأ المنظم للأشياء في العالم خاصةً بما يتعلق بالفينومان.

فالذات الترنسندنتالية، بإعتبارها مبدأً منظماً، هي التي تخلق المضمون العقلي أي الذي يمكن إدراكه بالعقل للعالم[2].

وعليه يمكن أن نعتبر النّظرة إلى العالم عند كانط عقليةً، ولكن ليست عقليةً ساذّجةً، كما هي معتادةٌ عند المذهب العقلي الذي يرى أن مصدر المعرفة عقليٌّ فحسب، بل «صار العالم لا يوجد بوصفه (عالماً) إلا بالنسبة للعقل العارف، وصار النشاط العقلي للذات هو: الذي يحدد الشكل الذي يظهر به العالم، وهذا في الواقع هو البداية والجنين للتصور الكلي... وفي هذه المرحلة يُفهم العالم بوصفه وحدةً بنيويةً، ولا يعود يُرى بوصفه مجموعةً من الأحداث المتباينة... إن وحدة العالم هنا تنسب كلُّها إلى الذات، لكن الذات في هذه الحالة ليست فرداً ماديّاً، بل شيءٌ وهميٌّ اسمه الوعي في حد ذاته... هذه النظرة الموجودة صراحةً، وبشكلٍ خاصٍّ عند كانط»[3]. فالذات الكانطية العارفة رؤيتها للعالم

---

١. إيمانويل كانط، ***نقد ملكة الحكم***، ترجمة غانم هنا، ط١، بيروت لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥، ص ١٦٥

٢. إ. م. بوشنسكي، ***الفلسفة المعاصرة في أوروبا***، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم ١٦٥ المعْرفة، الكويت، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، سبتمبر ١٩٩٢، ص ٢٧.

٣. كارل مانهايم، ***الايديولوجيا واليوتوبيا***، ترجمة دكتور محمد رجا الديريني، ط ١، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠، ص ١٣٨.

تتوقف على ما قرره كانط في نظريته المعرفية، فالعالم مبرَّرٌ في العلم التجريبي، ولكن وفق ما قررته الرؤية التجريبية.

فالعالَم الذي يفسره العلم هو: عالَمٌ منظَّمٌ سلفاً من قِبل أداة العقل المعرفية الخاصة، فالعقل البشري ليس برأي كانط، من النوعية التي تستقبل بيانات الحواس سلبيّاً، إنه بالأحرى يبادر بفعالية إلى هضم تلك البيانات وتركيبها... إن العالم الذي يتناوله العلم متوافقٌ مع مبادئَ موجودةٍ في العقل، لأن العالم الوحيد المتاح لهذا العقل منظَّمٌ سلفاً وفقاً لعمليات العقل الخاصّة، ما من معرفةٍ إنسانيّةٍ للعالَم إلّا وتكون آتيةً عبر مقولات العقل البشري[1]

فالعقل له أفكارٌ فطريةٌ مودعةٌ فيه، وهي قوانين العقل المنظمة، على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنّها مع ذلك لا تنبثق كلها من التجربة.

إن التجربة لا تُعطي قَطُّ لأحكامنا كليّةً حقيقيّةً وصارمةً، بل كلية مفترضة ومقارنة (من خلال الاستقراء)،... والحال أنه يبدو من الطبيعي ألّا نشرع فور مغادرتنا لأرض التجربة، وبمعارف نمتلكها من دون أن ندري من أين، وعلى ذمة مبادئ نجهل أصلها[2]

ومن خلال تلك المبادئ كفكرة الزمان والمكان، يستطيع العقل أن يكوِّن أحكاماً من ذاته، لا يمكن أن يعتمد على التجربة أو الحواس لأُسسها، لأنّها مبادئُ قبليةٌ سابقةٌ لكل معرفةٍ مركوزةٍ في العقل أساساً، ويمكن أن نوضّح ذلك بالمعرفة الرّياضية:

إنَّ القضايا الرّياضية بصحيح العبارة، هي دائماً أحكامٌ قبليةٌ لا أمبريقيةٌ، لأنّها مصحوبةٌ بالضرورة، لا يمكن أن نستمدّها من التجربة،... إن قضية ٧+٥=١٢...؛ لكن عندما نرى إليها عن كثب نجد أن أُفهوم (حاصل جمع سبعة وخمسة) يتضمن أكثر من جمع العددين في واحدٍ، جمعٍ لا يفكر معه البتة ما هو العدد الوحيد الذي يضم العددين الآخرين. فأفهوم (١٢) لا يفكَّر البتة بمجرد كوني أتصور فقط (جمع سبعة وخمسة)[3].

فنحن ننظر في رقمين مختلفين؛ فالنتيجة التي نحصل عليها على طريق الجمع، غير التي نحصل عليها عن طريق الضرب، إذ لو كانت هذه المعرفة ناتجةً عن الحواس، لما حصل الاختلاف في النتيجة، مثل ذلك برهن كانط على علاقة السببية:

---

١. ريتشارد تارناس، *آلام العقل الغربي*، ترجمة فاضل جكتر، ط١، المملكة العربية السعودية، مكتبة العبيكان، ٢٠١٠، ص ٤٠٨.

٢. إيمانويل كانط، *نقد العقل المحض*، ترجمة موسى وهبة، ط١، بيروت لبنان، مركز الانماء القومي، (دت)، ص ٤٦، ٤٧.

٣. إيمانويل كانط، المصدر نفسه، ص ٥٠، ٥١.

وقد أدخل كانط أساساً آخر للتصنيف، إلى جانب هذه الطريقة في التمييز بين القضايا، فهو يطلق على المعرفة المستقلة من حيث المبدأ، عن التجربة اسم المعرفة القبلية[1] أما تلك التي تستمد من التجربة فيسميها بعديَّة[2].[3]

لقد أسس كانط ما أسماه (**ثورةً كوبرينكيةً**)، حيث قام بتفسير التجربة على أساس المفاهيم العقلية، يقول كانط:

من كل ما تقدم ينتج أن فكرة علمٍ خاصٍّ، يمكن أن يسمى *نقد العقل المحض*، ولأن العقل هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية... وإنّ أورغانونا للعقل المحض سيكون مجموعة تلك المبادئ التي بموجبها يمكن للمعارف المحضة أن تكتسب، أو تقومَ حقّاً[4].

لقد استطاع كانط تبعا لما سمّاه العقل المحض، وقوانين العقل المنظمة أن يصبغ العالم من خلال تلك المقولات ويقولبه في نسقٍ عقليٍّ، وفق أسسٍ عقليّةٍ يمكن من خلالها تفسير العالم، «فالفهم يدرك الصورة من خلال الزمان والمكان، هناك صورتان خالصتان للحدس الحسي، تصلحان كمبادئ للمعرفة القبلية، وهما: الزمان والمكان»[5]، فعن طريق المقولات العقلية المحضة: فكرة الزمان والمكان التي تعتبر عناصر **الترنسندنتالي**[6] (**القبلي**) يقوم العقل بإنشاء أحكامٍ إنشائيةٍ جديدةٍ، غيرِ مستمدَّةٍ من الإحساس.

---

1. A priori

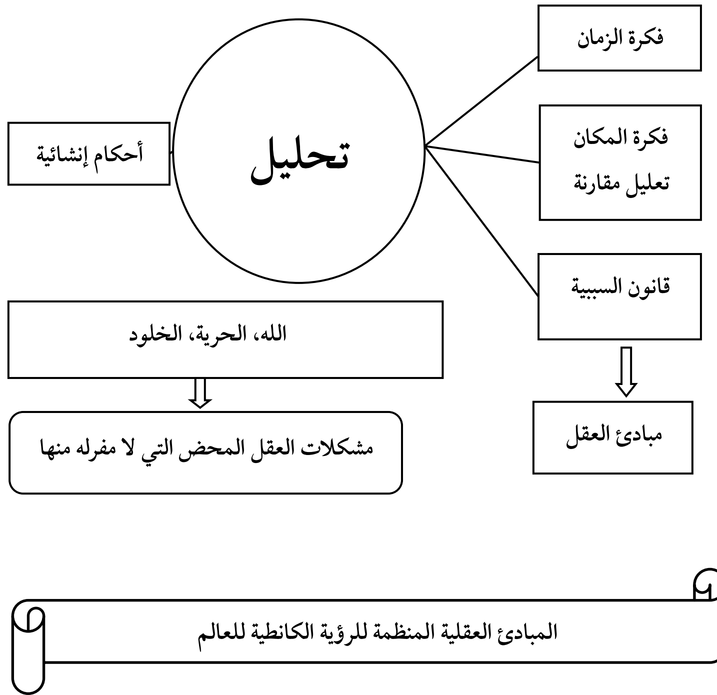
2. A posteriori

٣. برتراند رسل، ***حكمة الغرب***، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة ٧٢، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣، ج٢، ص ١١٩، ١٢٠.

٤. إيمانويل كانط، ***نقد العقل المحض***. مرجع سابق، ص ٥٤.

٥. كريستوف وانت، أندزجي كليموفسكي، ***أقدم لك كانط***، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط١، مصر، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٢، ص ٦٨.

٦. ولقد اضطر كانط إلى إدخال مفهوم التعالي (Transcendantale)؛ لتحديد طبيعة المعرفة التي كان يسعى إلى تأسيس قواعدها، والفلسفة الترنسندنتالية عنده، لا تسعى إلى معرفة الاشياء، بقدر ما تتطلع إلى معرفة تصوراتها، شريطة أن تكون المعرفة قبلية، «أسمي ترسندنتالية كل معرفة لا تهتم بالأشياء بقدر ما تهتمّ بنمط التفكير في هذه الأشياء بشريطة أن تكون هذه المعرفة ممكنة». الموسوعة الفلسفية العربية، بإشراف معن زيادة، ط١، بيروت لبنان، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨، ج٢، ص: ١٣٩٣.



هذه الرؤية العقلية التي يرى كانط من خلالها أن:

العقل هو القلب والبوتقة لكل شيء، وهو الذي يحدد ذاته بذاته، وهو حر بوصفه لا ظاهرا أو شيئا في ذاته، وهو حتى في النواحي الظاهراتية يملي على الطبيعة أكثر مما تملي الطبيعة عليه... وأوجد صورة جديدة للمذهب العقلاني، فلم يعد بالإمكان الدّفاع عن المذهب التجريبي بعد نقد كانط له[١].

إن النظرة العقلية للرؤية الكانطية نكاد نجدها في كل مشروعه ومدوناته الفلسفية، فحضور الرؤية العقلية تكاد تكون السّمة البارزة للمشروع الفكري للرؤية الكانطية للعالم. ويمكن أن نورد تلك الرؤية على حسب أسئلة الرؤية إلى العالم على النحو التالي:

١. رونالد سترومبرج، *تاريخ الفكر الأوروبي الحديث*، ١٦٠١ - ١٩٧٧، ترجمة أحمد الشيباني، ط٣، نصر القاهرة، دار القارئ الغربي، ١٩٩٤، ص ٢٩٨.

- «**ماذا يمكنني أن أعرف؟**»[١] : (**سؤال المعرفة**) حيث أفرد له كتاب «***نقد العقل المحض***» وهو السؤال الرئيسي الذي يتمحور حوله الكتاب.

- «**ماذا يجدر بي أن أفعل؟**»[٢]: (**سؤال الأخلاق**) والكتاب المناسب لهذا الجواب هو «نقد العقل العملي».

- «**ماذا يحق لي أن آمل؟**»[٣]: (**سؤال الدين**) في مؤلفه «الدين في حدود مجرد العقل» فصّل في الجواب على السؤال الديني.

- «**ما هو الإنسان؟**: (**سؤال الفلسفة والأنتروبولوجيا**) إلا أنّه أكّد في رسالةٍ، بتاريخ ١٧٩٣،/٠٥/٠٤ ، قائلاً:

إن المخطط الذي وضعته منذ وقت طويل للعمل الملقى على عاتقي في ميدان الفلسفة المحضة، يحتوي على هذا السؤال الرابع[٤].

ويمكن أيضا أن نتلمّس الجواب عن السؤال الرابع في رسالة كانط: ما هو التنوير؟ حيث يشير من خلال مشروعه إلى الإنسان الذي يريده، يقول كانط:

ماهو عصر الأنوار: هو خروج الإنسان من حالة القصور الذي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها، والقصور والعجز عن استخدام الفكر عند الإنسان، خارج قيادة الآخرين، والإنسان القاصر مسؤولٌ عن قصوره؛ لأن العلة... ليست غياب الفكر... إنمّا انعدام القدرة على اتخاذ القرار، وفقدان الشجاعة على ممارسته[٥].

---

١. إيمانويل كانط، ***نقد العقل العملي***، ترجمة غانم هنا، ط١، بيروت لبنان، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨، مقدمة الكتاب، ص ١٨، أنظر ايضا، إيمانويل كانط، ***نقد العقل المحض***، مصدر سابق، ص ٣٢، ٤٦.

٢. إيمانويل كانط، ***نقد العقل العملي***، مصدر سابق، مقدمة الكتاب، ص ١٨

٣. إيمانويل كانط، ***الدين في حدود مجرد العقل***، ترجمة فتحي المسكيني، ط١، بيروت لبنان، جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، مقدمة الكتاب، ص ١١، ١٢

٤. إيمانويل كانط، ***نقد العقل العملي***، مصدرٌ سابقٌ، مقدمة الكتاب، ص ١٨.

٥. إيمانويل كانط، ***ما هو التنوير؟***، ترجمة يوسف الصديق، قرطاج تونس، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ٣٩، ٣٨، ٢٠٠٤، ٢٠٠٥، ص ٦.

السؤال	الميدان	الكتاب
ماذا يمكنني أن أعرف؟	الإبستمولوجيا «نظرية المعرفة»	نقد العقل الخالص
ماذا يجوز لي أن أفعل؟	الأكسيولوجيا «القيم والأخلاق»	نقد العقل العملي
ماذا يحق لي أن آمل؟	الدين	الدين في مجرد حدود العقل
ما هو الإنسان؟	سؤال الفلسفة والأنتروبولوجيا	رسالة ما هو التنوير؟

(الرؤية الكانطية)

وتتمثل في إخضاع العقل لامتحان العقل نفسه... إذ لم يسبق أنّ فيلسوفاً استطاع أن يجمع بين آرائه... وبين نظريته العامة حول العالم والمجتمع، أي بين نسقه الفكري والنظري العام مثلما فعل كانط[1].

وعليه **فالرؤية الكانطية** إلى العالم ذاتُ منزعٍ عقليٍّ صرفٍ، وليست عقليةً ساذجةً مثل ما ذهب إليه أصحاب المذهب العقلاني، في حصر المعرفة في البُعد العقلي، ولكن ما يملكه العقل من آلياتٍ، تمكّنه من فهم العالم عن طريق ما سمّاه الفاهمة المتعالية التي تعتمد على المقولات السابقة للمعرفة التجريبة، المودعة في العقل أساساً، هذا التصور الذي انتهجه كانط في تفسير عناصر الرؤية إلى العالم بدءاً من المعرفة، ثم الأخلاق التي تتمتع بالصّرامة العقلية وفكرة الواجب، إلى الدين في مجرد حدود العقل، ونهايةً مع الأنوار

---

1. Eric weil, ***Problèmes Kantiens***,

نقلاً من *الموسوعة العربية الفلسفية*، مرجع سابق، ص ١٣٩٣.

لصناعة الإنسان الذي يراد منه أن يخرج من طور القصور والعجز عن استخدام العقل، إلى أن يرشّحه لاستخدامه.

يبدو لزاما أنّه قبل تبنّي الرؤية إلى العالم كأداةٍ إجرائيةٍ لمقاربة الحداثة، هناك سؤالٌ يتجلّى كضرورةٍ لازمةٍ للإجابة عنه قبل تأسيس أيِّ منطلقٍ حول مشروعية المقاربة؛ لِمَ الرؤية إلى العالم كأداةٍ إجرائيةٍ لمقاربة الحداثة؟ وللإجابة عن هذا السؤال لا بد لنا أن نرجع إلى مفهوم الحداثة، ذلك أنّه مفهوم ملتبسٌ فمن الصعب وضع تحديدٍ لهذا المفهوم، «فكلُّ تحديدٍ للثابت مشروعٌ مناقضٌ للحداثة، وعمليةُ اغترابٍ تسير في الإتجاه المعاكس[١]»، أضف إلى ذلك أن الحداثة «مشروعٌ غيرُ منجَزٍ»[٢]، على حدِّ تعبير (**هابرماس**). فكيف يتأتّى لنا مساءلة الحداثة في مشروعٍ غيرِ مكتملٍ بعدُ؟ نجيب هنا ونقول: حتى ولو لم يكن المشروع قد اكتمل بعدُ، إلاّ أن مآلات التصّور الرؤيوي للحداثة قد اكتمل منذ بدايتها. فالنهايات والنتائج يمكن سَبرُها بملاحظة نقطة الانطلاق الأولى، حتى وإن كانت الحداثة لا تمثل مذهباً فلسفيّاً واحداً، بل هي عبارةٌ عن توجهاتٍ فكريةٍ مختلفةِ المشرب تقدّم تأويلاً للعالم في شتّى جوانبه، حتى وإن ظهر لنا أنّها مختلفةٌ، أو متصادمةٌ، إلا أنّ لها جذوراً تكاد تكون متفقةً من حيث المنشأُ، تلك الجذور يمكن أن نصطلح عليها بأصول الأفكار الحداثية، وهو ما نسميه الرؤية الحداثية إلى العالم.

ومن جهةٍ أخرى أيضاً فإنّ الرؤية إلى العالم هي المحرك المضمر وراء كل التّمظهرات الحداثية، ذلك أن البحث في التّمظهرات هو بحثٌ في الجزئي والشّكلي، بينما البحث في المضمرات غير الجلية والكامنة وراء كل التمظهرات الظاهرية، هي من نوع البحث في الكلي خاصةً في هذه القضية بالذات، ذلك أنّ البحث الفلسفي يكاد يرتكز في البحث على الكلي ومساءلته، إذ هدفها ينصبّ على البحث «عن المسائل الكلية للوجود التي ترتبط

---

١. نورة بوحناش، ***الأخلاق والحداثة***، ط١، المغرب، أفريقيا الشرق، ٢٠١٣، مقدمة، ص ٨.

٢. يورغن هابرماس، ***القول الفلسفي للحداثة***، ترجمة فاطمة الجيوشي، ط١، دمشق سوريا، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ٥.

بموضوعٍ خاصٍّ»[١]، أما البحث الخاص فغالباً ما يكون من شأن العلم الذي يجنح إلى تفصيل المسائل والموضوعات.

ذلك أن مساءلة المشروع الحداثي، إنّما تكون في رؤيته إلى العالم «فالرابطة الأساسية لأيِّ مجتمعٍ أو ثقافةٍ أو ثقافةٍ فرعيةٍ أو حضارةٍ أو نظامٍ هي الصورة العامة[٢]؛ التي تشير إلى الخصائص الجوهرية لرؤية العالم».[٣]

فيمكننا حينئذٍ أن نُسائل الحداثة من خلال العناصر الجوهرية المشكّلة لرؤية العالم، وكيف يمكن لهذه العناصر أن تحقق الاتساق في الرؤية إلى العالم، وكمشروعٍ حداثيٍّ يحاول أن يقبض ويفسر العالم وفق منظوره الذي يتبنّاه من خلال تلك الرؤية. إن ما نحاول بيانه هنا هو الحكم على بعض المقاربات التي أرادت فهم المشروع الحداثي فهمًا تجزيئيًّا، وذلك وفقا للآتي:

٢- حدود المقاربة الفلسفية الكانطية للعالم ونقدها:

تحدثنا من قبل حول الرؤية الفلسفية إلى العالم، وكان رائد هذا التصور الفيلسوف الألماني كانط الذي تصور الرؤية إلى العالم على أنهّا عقليةٌ، وفَهمُ العالم لا يمكن أن يخضع إلا لقوالب العقل، ولكن هذه القراءة والرؤية الكانطية هل يمكن لها أن تكون كليّةً وغيرَ محدودةٍ؟ خاصةً وأنّها ذاتُ طابعٍ نسقيٍّ للدفاع عن العقل ضدّ الارتياب الذي ساد تلك الفترة. هل يمكن للرؤية النسقية أن تفسر الكلي؟

إنّ هذه الرؤية في حدود النسق الجغرافي الغربي لا يمكن أن يوافق عليها خاصةً مع الفيلسوف الألماني (**نيتشه**)، حيث تبدأ الرؤية الفلسفية الكانطية بالإنهيار أمام المطرقة النيتشوية، فقد كان (**نيتشه**) يدرك تماماً ما يعني النقد الفلسفي وماذا تعني فلسفة كانط في حد ذاتها، لذا بدأ بنقد المقولات الناظمة للرؤية الفلسفية الكانطية

---

١. عبد الجبار الرفاعي، ***مبادئ الفلسفة الإسلامية***، ط١، بيروت لبنان، دار الهادي، ٢٠٠١، ج ١، ص ١٠.

2. Public image

٣. سيف الدين عبد الفتاح، ***العولمة والاسلام رؤيتان للعالم***، ط١، دمشق سوريا، دار الفكر، ٢٠٠٩، ص ٣٠.

إنّ تقسيم العالَم إلى (عالَم حقيقيٍّ) و (عالَم ظاهر) سواءً على الطريقة المسيحية أو على طريقة كانط (الذي ليسَ في نهاية الأمر سوى مسيحيٍّ مستتر)، لا يمكن أن يصدر إلا بإيعازٍ من الانحطاط، ولا يمكن أن يكون إلّا علامةَ حياةٍ آفلة... العالم الحقيقي الذي يسهل بلوغه على الإنسان الحكيم، الورع، الفاضل يحيا فيه، إنّه هذا العالم[١].

يرفض (نيتشه) تقسيم العالم إلى العالم الظاهر والعالَم غير الظاهر (**النومين والفينومين**)، فلا يوجد على حدّ قوله إلا عالم الواقع الذي نحيا فيه، وهو العالم الذي يسهل بلوغه، بل إنّها خرافةٌ إن قلنا بوجود عالَمٍ غيرِ عالمنا الذي نحيا فيه، أن:

نخرّف عن عالَمٍ آخرَ غير عالمنا مسألةٌ لا معنى لها، إلا إذا افترضنا أن غريزة تحقير الحياة، تنقصها والارتياب فيها قد تكون لها الغلبة فينا[٢].

وفقا للرؤية الأخلاقية إلى العالم، يصرّح (نيتشه) برفض التصور العقلاني الكانطي، خاصةً لوحة المقولات التي تقوم عليها الفلسفة الكانطية.

لقد تباهى كانط في أول الأمر، وأكثر من أيِّ شيء، بلوحة مقولاته... فهو يتباهى باكتشافه ملكةً جديدةً في الإنسان هي القدرة على أحكامٍ تأليفيّةٍ قبليّاً... وجوابه ألم يكن باختصار: بقدرة قدرةٍ؟ لكنه مع الأسف، لم يلخّصْ جوابهُ في كلمتين، بل لفّ ودار بتكلّف ووقار،... كانط العجوز لقد قال: (بقدرة قدرة)... هل هذا جوابٌ أو إيضاحٌ؟ أوَ أليس بالأحرى مجرد تكرارٍ للسؤال؟ وعلى فكرة، كيف ينوّم الأفيون؟ يجيب ذلك الطيب عند موليير: (بقدرة قدرةٍ)، هي قدرة المنومة: فيه قدرةٌ منوّمةٌ، من طبعها أن تخدّر الحواس لكن الأجوبة من هذا النوع تنتمي إلى الكوميديا[٣].

ينسب (**نيتشه**) هذا التصور الكانطي إلى الوهم والتّنويم، أي إنّها تصوراتٌ كوميديةٌ من نوعٍ آخرَ، لأن كانط، حسب رأيه، مسيحيٌّ يختفي تحت عباءة الفلسفة، والدفاع على العقل، لذا يسعى (نيتشه) بتغيير السؤال السابق فيقول:

---

١. فريديريك نيتشه، *أفول الأصنام*، ترجمة حسان بورقية، محمد الناجي، ط١، المغرب، أفريقيا الشرق، ١٩٩٦، ص ٣٠، ٣٢، ٣٣.

٢. المرجع نفسه، ص ٣٣.

٣. فيديريك نيتشه، *ما وراء الخير والشر*، ترجمة جيزيلا فالور حجاز، ط١، بيروت لبنان، دار الفارابي، ٢٠٠٣ ص ٢٦، ٣٢، ٣٣، ٣٤.

لنستبدل السؤال الكانطي، كيف يمكن للأحكام التأليفية قبليّاً أن تكون؟، بسؤال آخرَ: لِمَ يكون الإيمان بمثل هذه الأحكام ضروريّاً؟... من المفترض ألاّ يمكن للأحكام التأليفية قبليّاً أن تكون البتة: لا حق لنا فيها، فهي في أفواهنا خاطئةٌ وحسب[١].

هذا ما يسميه (نيتشه) بالحيلة الكانطية، وكأنّه موقفٌ اتّخذه كانط لاسترضاء الرأي العام فقد:

كان كانط يريد أن يبرهن، بطريقةٍ تبهر عين الكلّ، أنّ (الكلّ) كان على حقّ: هنا كانت تكمن الحيلة السّرية لهاته الروح، فقد كتب ضد العلماء، لصالح الحكم الشعبي المسبق، لكنّه كتب للعلماء لا للشعب[٢].

ما يلبث (نيتشه) أن يواصل تهكّماته خاصةً في كتابه ***عدو المسيح***، فبعد أن أخضع كانط جميع الأفعال الأخلاقية إلى سلطة الواجب، غير أن ذلك العدمي كانط ذا **الأصول الدوغمائية المسيحية** -حسب (نيتشه)-، قد رأى أيضاً في الأفعال البعيدة عن نداء الواجب، أفعالاً أسرعَ إلى تدمير العمل والفكر والشعور أيضا، من ذلك (المتعة) الذي نظر إليها وكأنهّا عيبٌ.

أضف إلى ذلك أنّ التصور الفلسفي الكانطي إلى العالم لم يتخلص من هاجس الثنائيات التي نذرت نفسها للتخلص منها:

والنموذج التقليدي لهذه الازدواجية، وأعني به الصدام بين الفكر والحيلة، أو بين الطبيعة والحرية يبرز عند الفيلسوف الألماني كانط في نقديه» نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي «ففي نقده الثاني أحيى كانط الأفكار الدينية عن الألوهية والخلود والحرية، وهي الأفكار التي نسفها في نقده الأول»[٣].

إن حضور هذه الثنائيات يجعل الرؤية الكانطية محطَّ نقدٍ، إذ معيار التقويم الذي تقوم عليه أهم الرؤى هو إمكانية تجاوزها للثنائيات، لإبداع طرحٍ تأليفيٍّ يشمل الكلّ في نسقٍ تكامليٍّ، بعيداً عن تأسيسٍ لأخلاق الصراع الذي تتولد من تلك الرؤى الثنائية، فبدل أن

---

١. المرجع السابق، ص ٣٤

٢. فريديريك نيتشه، ***العلم المرح***، مرجع سابق، ص ١٥٠.

٣. علي عزت بيجوفيتش، ***الإسلام بين الشرق والغرب***، ترجمة محمد يوسف عدس، ط٢، مصر، دار النشر للجامعات، ١٩٩٧، ص ١٩٢.

تتحدث الرؤية الإدماجية بين عناصر الوجود، صرنا نتحدث عن الصراع الثنائي، كلّ حدّ من حدود هذه الثنائيات تحكمه قوانينُ وقواعدُ، فإنّ

حضور ثنائية الحساسية والعقل، وثنائية الضرورة والحرية، وثنائية الظاهر والباطن، وثنائية الظاهر والشيء في ذاته، وثنائية الطبيعة والواجب... إلخ. هذه الثنائيات مزّقت نسيج الوحدة في الفلسفة الكانطية، وقد تنبه كانط أخيراً إلى هذه السلسلة من الثنائيات الضّدية، فحاول في مصادرات العقل العملي أن يقدّم لها حلا[١].

وهكذا يصير التصور الكانطي للعالم تصوُّراً مخروماً من حيث احتواؤهُ على الثنائيات، أضف إلى ذلك إيغاله في العقلانية التي تعتلي صرح الرؤية إلى العالم في التصور الكانطي.

---

١. عبد الله إبراهيم، *المركزية الغربية*، ط١، بيروت لبنان، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧، ص ٩٥.

كانط وفلاسفة ما بعد الحداثة دوّامات التأويل[1]

أحمد عبد الحليم عطية[2]

يناقش الباحث العربي البروفسور أحمد عبد الحليم عطيّة في هذا البحث رؤًى تأويليةً متعددةً قدّمها مفكرو ما بعد الحداثة حيال شخصية كانط وأعماله. كما يبيّن أبرز القراءات التي تأثرت بالكانطية بوصفه مدرسةً مؤسِّسةً لفلسفة الحداثة. منها على سبيل المثال الكانطية الجديدة والبنيوية والوضعية المنطقية وصولاً إلى الماركسية، وما لحق ذلك من تياراتٍ ليبراليّةٍ وعَلمانيّةٍ نظرت إلى كانط على أنه معلِّمٌ أوّلُ لعصر الحداثة.
كيف تعامل الفكر الحداثوي مع كانط، وكيف فهموه، وإلى أيِّ حدٍّ صحّت قراءاتهم في ظل الموجة العارمة من الإسقاطات الأيديولوجية التي تعرض لها؟
هذه الأسئلة ستكون موضع مناقشة هذا البحث وتحليله.
يتمحور البحث في هذه المقالة حول تأثير مختلف المدارس الفكرية الفلسفية المعاصرة على نظريات إيمانويل كانط، ومن جملتها المدارس الفلسفية التحليلية والماركسية والمذاهب الفلسفية المعاصرة؛ وفي هذا المضمار حاول كاتب المقالة إثبات تأثير المنظومة الفكرية الكانطية على الفكر المعاصر، فكارل ماركس على سبيل المثال طرح آراءَه ونظرياتِه على ضوء الفكر الهيغلي الذي تأثّر به إلى حدٍّ كبيرٍ، إلا أنّ بعض باحثي القرن العشرين نسبوها إلى الفلسفة الكانطية، ومن أبرزهم الفلاسفة المعروفون بالكانطيين الجدد الذين نشأوا في مدرسة ماربورغ الفلسفية، وهدفهم من ذلك طرح نظرياته كبنيةٍ أساسيةٍ للمبادئ الأخلاقية للفكر الاشتراكي.

---

١ . المصدر: ***الاستغراب***، العدد : ٩، السنة الثالثة، خريف ٢٠١٧م - ١٤٣٩هـ.

٢. باحث في الفلسفة وأستاذ في جامعة القاهرة، جمهورية مصر العربية.

الجدير بالذكر هنا أنّ كاتب المقالة تحدّث بشكلٍ خاصٍّ عن الفلاسفة الذين تأثّروا بالفكر الكانطي وأشار إلى سبب ذلك، ومن جملتهم أُوتو نويرات وشتراوس؛ ثمّ أشار إلى أهمّية نظريات كانط ودوره في نشاة الفكر المعاصر واستحكامه، وفي هذا السياق أكّد على أنّها انعكست بوضوحٍ في آراء هابرماس. بعد ذلك تناول مراحل ظهور فكر ما بعد الحداثة على ضوء ارتباطه بالحداثة.

القسم التالي من المقالة تمحور حول تأثير الحداثة على فكر الفيلسوفين نيتشه وهايدغر، وقال في هذا الصعيد أنّنا غير قادرين على فهم معنى الحداثة ما لم نعرف حقيقة مفهوم العودة الأبدية الذي طرحه نيتشه وآراء هايدغر الميتافيزيقية؛ إلا أنّ فكر نيتشه يعتبر بشكلٍ عامٍّ انعكاساً لفكر ديونيسيوس، لذلك اعتبر في عالم الفلسفة بأنّه يقابل الفكر الكانطي الذي يطغى عليه الطابع الأبولوني.

وفي القسم اللاحق تناول الكاتب بحثاً مقارناً مقتضباً تمحور حول دولوز وكانط، وفوكو وكانط، وليوتار وكانط، ودريدا وكانط.

التحرير

******

يمكن القول بداية أن القراءة ما بعد الحداثية للفلسفة الكانطية، هي قراءةٌ تضاف إلى قراءاتٍ سابقةٍ متعددةٍ لهذه الفلسفة. فالواقع أنَّ كلَّ اتجاه فلسفيٍّ يجد فيها ما يدعم توجهاته. فهناك قراءةٌ تحليليةٌ، وقراءةٌ ماركسيةٌ، وقراءةٌ بنيويةٌ، وقراءةٌ مابعد حداثيةٌ الخ. ويمكن أن نشير بإيجازٍ إلى ملامح بعض هذه القراءات لبيان ثراء الفلسفة النقدية التي توقف أمامها الفلاسفة الجدد ممن ينتمون إلى ما سمي بـ **فلاسفة الاختلاف**. سوف نناقشُ هذه القراءات المتعددة في الفقرات الآتية ونقرأُها على أنها فلسفةٌ تحليليةٌ.

الفلسفة النقدية فلسفةٌ تحليليةٌ. هكذا كتب داعية الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في ثقافتنا العربية وفكرنا المعاصر زكي نجيب محمود جاعلاً من كانط رائداً للتحليل. فالفلسفة مهمتها التحليل، والكشف عن الفروض السابقة المطلقة، التي ينطوي عليها تفكير الناس في عصرٍ من العصور، هو الواجب الأول للفيلسوف. ولما كان كانط قد جعل مهمته الأولى أن يحلّل قضايا العلم مثل هذا التحليل، فإننا نَعدُّه في ما يقول، في طليعة فلاسفة التحليل[١]. ويفصل الفيلسوف التحليلي هذه القراءة في الفصل الثاني من كتابه

---

١. الدكتور زكي نجيب محمود: *موقف من الميتافيزيقا*، دار الشروق، القاهرة، ط ٣ عام ١٩٨٧ ص ٤٢. وهو يؤكد ذلك في صفحات متعددة يقول: الميتافيزيقا عنده - يقصد كانط - *تحليل للقضايا العلمية* «ص ٥٢، وأيضاً» الفلسفة النقدية - أي التحليلية.

«*موقفٌ من الميتافيزيقا*»؛ محاولاً أن يجد سنداً لهذا الموقف عند كانط. فقد كتب الأخير «*نقد العقل الخالص*» وأراد تمهيد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم في المستقبل خاليةٍ من أوزار الماضي وأخطائه. أن كانط لم يرد بكتابه أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقيّاً إيجابيّاً بل أراد أن يتخذ منه آداةً تعينه على كشف الطريق السوي للبحث الميتافيزيقي المنتج. لكنه لم يكد ينتهي من بحثه ذاك إلا وقد أدرك أن التحليل للقضايا العلمية في الرياضة والطبيعة هو كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه ولا شيء غير ذلك. فإن كان للميتافيزيقا معنًى فهي تحليل القضايا العلمية. لهذا وجدنا الفيلسوف الإنجليزي التحليلي **آيير**[١] يهتم بتقديم كتاب **س. كورنر**[٢] عن كانط[٣].

وهناك بالإضافة إلى هذه القراءة للوضعية التي تجد أصولاً لها في ألمانيا لدى الكانطيين نجد ما يمكن أن نطلق عليه القراءة الماركسية لفلسفة كانط. صحيح أن هذه الفلسفة ليست هي القراءة السائدة، التي تربط **ماركس بهيغل**. وهو ما فعله فلاسفة **مدرسة ماربورغ في** محاوراتهم، أي تأسيس **الأخلاق الاشتراكية** على نظرية كانط في الفكر العملي خاصة عند هرمان كوهين، الذي روج للـ **إشتراكية الخلقية**[٤]، **وكارل فورليندر**[٥] وكذلك لدى فلاسفة **المدرسة الماركسية النمساوية** أمثال: **ماركس ادلر ١٧٨٣-١٩٣٧ وأووتوباور، ورودلف هلفردنج**. رأى أدلر أن لدى الكانطية أكثر من فلسفتها الخلقية لتزويد الماركسية بما يلزمها

ويضيف أننا إذ نقول عن فلسفة كانط إنها «نقدية «فإنما نعني بذلك أنها تحليلية ...وحين نصف فلسفته بأنها «ترنسندتنالية «فإنما نعني أنها تتناول القضية الكلية من القضايا التي يستخدمها الناس في علومهم وحياتهم اليومية فتتوغل في باطنها لتستخرج ما يكمن فيها من مبادئ عقلية.

1. Ayer

2. S. Körner

٣. المصدر السابق ص ٤٨ وانظر تقديم اير لكتاب كورنر عن كانط S. Konar, Kant, a pelican book, London 1955.

٤. انظر في ذلك Kant Uud Der Begund Der Ethik Berlem 1877 Reeinen Willens 1954 نقلا عن عادل ضاهر: *كانط والماركسية*، مجلة الفكر العربي، بيروت العدد ٤٨ عام ١٩٨٧، ص ١٥٩.

٥. كارل فورليندر(Vorlnder): انظر كتابيه:

Kant Und Der Sozialismus 1955, Kant, Fichte, ***Hegel Und Der Sozialismus*** 1920 نقلا عن عادل ضاهر، المصدر السابق.

من عناصرَ فلسفيةٍ، وحاول أن يطبق الترانسندتنالية الكانطية على نظرية المادية التاريخية[١] لكنّ أهم ممثلٍ للنزعة الكانطية في الماركسية هو الفيلسوف الإيطالي المعاصر **لوتشيو كوليتي**[٢] الذي نادى بنزعةٍ كانطيةٍ في محاولته إيجاد حلقة الوصل بين كانط وماركس من خلال نظرة الأول إلى الوجود، على أنه شيء فوق منطقيٍّ[٣]. فهذه النظرة إلى الوجود هي ما تحتاج إليه الإبستمولوجيا الماركسية باعتبارها إبستمولوجيَا ماديةً[٤]. وهناك من[٥] يرى أن ماركس أظهر بعض التأثر بكانط مثل الفيلسوف الألماني المعاصر **ياكوب طاويس**[٦].

وإلى ذلك يمكن أن نلتمس كانطيةً بنيويةً لدى **كلود ليفي ستروس**[٧] إذ يبدو تأثير كانط في الأنثروبولوجيا البنيوية عنده. وستروس يعترف جزئيّاً بهذه الكانطية. لقد وصفت الأنثروبولوجيا البنيوية بالفعل بأنها كانطيةٌ من دون ذاتٍ متعاليةٍ ولم يرفض ستروس نفسه هذا الوصف لأبحاثه، بل إنه أكد هذه القرابة التي تربطه بفلسفة نقد العقل النظري وقد كتب في الصدد يقول: «عندما نضع هدفاً لأبحاثنا، الكشف عن الإكراهات الذهنية، فإن إشكاليتنا تلتقي بالفلسفة الكانطية، على الرغم من كوننا نسلك سبلاً أخرى. ويرى بعضهم أن اللاشعور في الأنثروبولوجيا البنيوية لا شعورٌ مقوليٌّ يتصف أساساً بقدرةٍ على التركيب والتأليف. إنه نمط من البنية الصورية التي تضم المبادئ القبلية للتعقل والتفكير والمعرفة يمكن أن يماثل بما هو موجودٌ في الفلسفة الكانطية[٨].

---

١. د. عادل ظاهر، المصدر السابق ص ١٩٧.

2. lucio coltti

3. Extra logical

٤. المصدر السابق، ص ١٩٤.

٥. محمد الشيخ، ياسر الطائري: *مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر*، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٦، ص ٣٨.

6. Jacop Taulpes

7. Strauss

٨. عبد الرازق الداوي: *موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر*، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢، ص ٨١ - ٩٠.

وينظر **جان غروندن**[١] أحد الكانطيين المعاصرين إلى نقد العقل عند كانط بمنظورٍ بنيويٍّ؛ فقد تعامل كانط مع موضوعه «**نقد العقل**» بطريقةٍ بنيويةٍ تزامنيةٍ لا بطريقةٍ توليديةٍ أو تاريخيةٍ. ومن هنا فهو لم يسع إلى استعراضٍ تاريخيٍّ للمعارف والأفكار، بل هدف بالدرجة الأولى إلى تحليلِ بنًى وآلياتٍ أو وصفِ قوًى ووظائفَ، أو استنباط قواعدَ بالمعنى اللغوي النحوي للكلمة، لقد اكتشف كانط أرضاً معرفيةً جديدةً لم يتم استيطانها؛ لقد أراد لنقده ألّا يكون فقط تاريخاً للعقل الفلسفي بل تحليلاً لجغرافية العقل البشري ورسم الخارطة لخارطته[٢].

ديمومة الحداثة بعد كانط

ويمكن أن نضيف أيضاً اهتمام هابرماس، واهتمام مفكري الحداثة بالفلسفة الكانطية تمهيداً لتناول قراءة فلاسفة ما بعد الحداثة لها. إذ يؤكد هابرماس أهمية الحداثة وضرورتها وأنها لم تستنفد دورها بعد؛ فهي مشروعٌ مازال لديه ما يقدمه، مشروعٌ لم يستكمل بعد، يواصل تقاليد الحداثة والتنوير ويطورها وهو ما يزال يرتبط عن كثبٍ بتقليد التفكير النقدي التحريري الاجتماعي الذي شعاره المبكر مقالة كانط الديالكتكية «**ما التنوير**»؟ ويمكن مراجعة مناقشة **هابرماس** لمقالة كانط في دراسته «***التصويب إلى قلب الحاضر***» في كتاب ديفيد كوزيه هوى: «فوكو قارئٌ نقديٌّ»، أكسفورد، ودراسة كل من هوبرت، بول راينو: «**ما النضج؟ هابرماس وفوكو حول مسألة ما عصر التنوير**[٣]». يتبيّن لنا أن هابرماس ما يزال جوهريّاً ومشغولاً بالأسئلة الثلاثة للنقد الكانطي: ماذا يمكن أن أعرف؟ ماذا عليّ أن أفعل؟ وماذا يمكنني بشكلٍ معقولٍ الطموح إليه؟ كما في كتابه «الوعي الأخلاقي والعقل التواصلي». وإن كان بعضهم يرى أن تفكير هابرماس في إعادة صياغة هذه الأسئلة ضمن

---

1. Jean Grondin

٢. أنظر جان جرواند J. Jrondie، كانط، ص ٦٠ -٧١-نقلاً عن على حرب، *نقد النص*، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣: ص ٢٢٤.

٣. كرستوفر نوريس: *نظرية لا نقدية*، ترجمة د. عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت ١٩٩ ص ٢٠٨، ٢٢٨.

صيغٍ لغويةٍ تواصليةٍ أو أفعالٍ - كلاميةٍ - مؤشِّرٌ على تراجع هابرماس عن«**موقفه الكانطي** » القوي الذي تجلى في كتاباته الأولى[١].

ويهمنا أن نحدد موضوعنا بإشارةٍ موجزةٍ إلى بعض الآراء التي تسعى لتعريف ما بعد الحداثة، على الرغم من تعدد بعض هذه التعريفات وتشعبها وعدم تحددها، حتى نتمكن بعد ذلك في الفقرات التالية من تناول موقف كلِّ فيلسوفٍ ممن ينتمون بشكلٍ أو آخرَ إلى هذا التيار من الفلسفة النقدية، لكي نعطي صورةً ثانيةً عن مصادر ما بعد الحداثة الفلسفية، تضاف للمصادر المعروفة لها والتي تتوقف خاصةً عند **نيتشه وهايدغر** وأحيانا **فرويد**[٢].

وعلى الرغم من صعوبة تقديم تعريفٍ لما بعد الحداثة لكثرة هذه التعريفات واختلافها وتعقُّد لغة أصحابها واتساع معارفهم، سيكون علينا أن نمضي إلى تحليل مجموعة النصوص التي قدمها كلٌّ من: **جيل دولوز، وميشل فوكو، وفرانسوا ليوتار، وجاك دريدا،** الذين يشار إليهم - على الرغم من الاختلافات في ما بينهم، وعلى الرغم من تطور أعمالهم وفقاً لمناهجَ وتوجهاتٍ فلسفيةٍ مختلفةٍ عبر مراحل كتاباتهم - على أنهم فلاسفة ما بعد الحداثة[٣].

تشير **كارول نيكلسون** إلى أن أطروحة ما بعد الحداثة في الفلسفة تشمل عدداً من المقاربات النظرية من بينها:

النزعة البنيوية والبرغماتية الجديدة. وهي مقارباتٌ تسعى إلى تجاوز التصورات العقلية ومفهوم الذات العارفة باعتبارها تمثل أساس التقليد الفلسفي الحداثي الذي خط معالمه الأولى ديكارت وكانط[٤].

---

١. المصدر السابق، ص ٢٤٠.

٢. انظر **أثر نيتشه في فلاسفة ما بعد الحداثة في دراستنا عن نيتشه**، مجلة ***أوراق فلسفية***، العدد الأول القاهرة، ديسمبر ٢٠٠٠.

٣. راجع التعريفات المختلفة لفلسفة ما بعد الحداثة في كتاب مارجريت روز: ***ما بعد الحداثة***، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، وكذلك العدد الخاص من قضايا فكرية حول الفكر العربي بين العولمة الحداثة وما بعد الحداثة. العدد التاسع عشر والعشرون أكتوبر ١٩٩٩.

4. Carl Nicholen: ***Postmodernism Feminism And Education, The Need For Solidarity***, Summer 1989, Vol - N 3 P - 197

محمد الشيخ، ياسر الطائري، ***مقاربات في الحداثة، وما بعد الحداثة***، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٦، ص ١٦.

يقول **ديفيد لاين**:

لقد دخل مصطلح ما بعد الحداثة الاستخدام العام بعد ظهور كتاب ليوتار[١] «الوضع ما بعد الحداثي» ولكن بعد تأسيس هذا التيار التحق به كتّاب آخرون - معظمهم فرنسيون - خلال الثمانينيات، وعلى الرغم من أن عدداً من هؤلاء الكتاب تجاهلوا هذا المصطلح أو نفوه أو ابتعدوا عنه، بقي عالقاً بأسمائهم ومن بينهم: جان بودريار[٢] وجاك دريدا[٣] وفوكو وليوتار نفسه طبعاً ولا يمكن تجاهل كتّابٍ آخرين مثل: جيل دولوز وجياني فاتيمو[٤] وريتشارد رورتي[٥].

وتَرُدُّ معظم ـ وربما كل - الدراسات أصول ما بعد الحداثة وفلسفة الاختلاف إلى نيتشه، الذي يمثل مفترق الطرق، الذي تفرعت عنه مرحلة ما بعد الحداثة بخطيها، خط نظرية السلطة كما تطورت لدى **فوكو** مرورا بباتاي وخط نقد الميتافيزيقا الذي ورثه **هايدغر ودريدا**، فهو يطبق جدل العقل لكي يفجر الغلاف العقلاني للحداثة[٦].

أصالة الحداثة عند نيتشه وهايدغر

والحقيقة أننا بدأنا نفهم الكثير بالنسبة لأهمية نيتشه في ما بعد الحداثة من خلال كتاب **جياني فاتيمو**[٧] «*نهاية الحداثة*» فهو يرى في نيتشه ما يجمع بين فلاسفة ما بعد الحداثة وأفكارهم يقول:

إن التنظيرات المتفرقة وغير المترابطة لما بعد الحداثة لن تكون مفيدةً فلسفيّاً إلا إذا ربطت ما بين إشكال العود الأبدي النيتشويه وتجاوز الميتافيزيقا عند هايدغر[٨].

---

1. Lyotard
2. Baudrillard
3. Derrida
4. Gianni Vattimo

٥. كتب ديفيد لاين كتابه ***ما بعد الحداثة*** ***Post - Modernity*** وصدر عن مطابع الجامعة المفتوحة باكنجم ١٩٩٩ وترجم خميس بوغرازة فصل: ما بعد الحداثة: تاريخ فكره، مجلة نزوى العدد ٢٦ إبريل ٢٠٠١ ص ٦٦.

٦. انظر هابرماس «***القول الفلسفي للحداثة***، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية دمشق، ١٩٨٨، وانظر أيضا القسم الأول من كتاب هابرماس: ***المعرفة والمصلحة***، ترجمة حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠٢، ص ١٣ - ٢٨.

7. Vattimo
8. Gianni Vattimo: The End of Modernity Cambridge 1988

وهذا ما يشاطره فيه **ديفيد لاين**، الذي يؤكّد أنّه لكي يتسنّى لنا فهم التيارات الأساسيّة في الفكر ما بعد الحديث يجدر بنا أن نرجع قليلاً إلى الوراء لنستجوب أولئك المفكرين الذين استبقوا ما بعد الحداثة. ومن دون شكٍّ، إن أهم مفكرٍ في هذا الصدد هو نيتشه فهو بحقٍّ مفكّرٌ ما بعد حديثٍ سابقٌ لأوانه[١].

يُصوَّر نيتشه في تاريخ الفلسفة بوصفه المقابل لكانط، وإذا استخدمنا لغة نيتشويه فهو يمثل **الديونيزية** مقابل كانط الذي هو أقرب للروح «**الأبولونية**». والحقيقة أنه يمكن القول إذا كان نيتشه وهايدغر من المصادر الأساسية لفلسفة ما بعد الحداثة، فإنهما بدورهما اهتما بالفلسفة الكانطية. لقد كتب دولوز عن علاقة نيتشه وكانط في كتابه «***نيتشه والفلسفة***» وفي ما أشار كلّ مِن **كريستوفر وانت** و **أندزجى كليموفسكي** إلى موقف نيتشه من كانط؛ وهما يريان أن تحليل كانط للحكم في علاقته بالإستطيقا بوصفها إحساساً، يمكن أن يُرى كاستباقٍ لتحليل نيتشه للقوة من منظور الانفعالات المتصارعة. وهما يستخدمان على نحوٍ متشابهٍ شخصية العبقري من أجل سبر أغوار الأفكار.

يرى بعضهم أن نقد نيتشه النزعة الإنسانية بوصفها ميتافيزيقا، وأنها بدورها عبارةٌ عن أخلاقٍ تصطنع قيماً مزيفةً للواقع. لكن هذا النقد يسير في الاتجاه المعاكس تماماً للتقليد الفلسفي الكانطي. فبينما دعا كانط إلى ضرورة تحقيق أفكار الميتافيزيقا على أنها مجرد قيمٍ لتأسيس الأخلاق ومسلمات الفكر العلمي، يرى نيتشه أن النقد الجذري للفكر الميتافيزيقي برمته لا يتحقق إلا بفضح حقيقته التي تكمن في أنه مجردُ أخلاقٍ.

وهايدغر أيضا قدم دراساتٍ متعددةً عن كانط مثل: «كانط ومشكلة الميتافيزيقا»، «**السؤال عن الشيء**»[٢] مقولة كانط عن الشيء وحلقة بحث عن كتاب كانط «الدليل الوحيد الممكن على وجود الله»، ويمكن أن نرى بينهما بعض التشابه، وهو أن فلسفة كانط تدور

وقد ظهر هذا العمل بعد مائة عام من الطبعة الأصلية لكتاب *نيتشه إرادة القوة* ***The Will to Power*** - انظر مادون ساروب المصدر السابق.

١. ديفيد لاين: المصدر السابق، ص ٣٧.

٢. هايدغر: *كانط: ما الشيء*، ترجمة إسماعيل المصدق ن المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

حول إشكالٍ رئيسٍ ينشغل به هو أيضاً وهو إشكال الوجود المتعين، الذي يشير إلى المكان الذي يتطور فيه الموجود ويمكن أن نصل إليه. لقد سعى هايدغر كما يرى كلٌّ مِن: **وانت وكليموفسكي** إلى إعادة صياغة سؤال كانط عن الأحكام التركيبية القبلية[١].

يظهر الاهتمام المعاصر الكبير بصاحب الفلسفة النقدية في مجالاتٍ فلسفيةٍ متعددةٍ، من بينها: فلسفة الأخلاق المعاصرة خاصةً الأخلاق النظرية للتعالي الديني عند **لفيناس**، وأخلاق الحوار عند **كارل. اتوابل**، والأخلاق التواصلية عند **هابرماس**، وأخلاق الحضارة التقنية عند **هانز يوناس** وأخلاق العدالة والإنصاف عند جون رولز كما أوضحت **جاكلين روس**[٢] في كتابها ***الفكر الأخلاقي المعاصر***[٣]. ويمكن الإشارة إلى العناية التي يوليها فيلسوف الهيرمينوطيقا **بول ريكور** للفيلسوف الألماني[٤]، أو الموقف النقدي الذي تتخذه بعض التيارات المعاصرة خاصةً ما يسمى بالفلسفة النسوية[٥].

سوف نتوقف في الفقرات الآتية عند قراءة كلٍّ من: جيل دولوز وفوكو وليوتار ودريدا، إذ أفرد كلٌّ مِن هؤلاء عملاً أو أكثر حول كانط قراءةً وإعادةَ تفسيرٍ في بعض جوانب الفلسفة النقدية التي لم تلقَ الاهتمام نفسه من المفكرين السابقين، لا سيما أولئك الذين توقفوا أمام جانبين فقط في فلسفة كانط هما: نظرية المعرفة أو نقد العقل النظري الخالص ونظرية الواجب أو نقد العقل العملي.

---

١. انظر كرستوفر وانت واندزكى كلموفسكى، الصفحات ١٦٦ - ١٦٨، وعبدالرازق الداوى ص ٣٤ وعن مؤلفات هايدغر عن كانط انظر د. عبد الغفار مكاوي خاصة دراسته في تقديم كتاب مارتن هايدغر، *نداء الحقيقة*، دار الثقافة للطباعة والنشر، بالقاهرة ١٩٧٧، صفحات ٢٣١ / ٢٤١ / ٢٤٣.

2. J. Rus

3. La Pencee Ethique Contemporaire

٤. راجع الاهتمام الذي أولاه ريكور لكانط خاصة في الجزء الأول من كتابه *الذات عينها كآخر*، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

٥. خالد قطب: **نقد ذكورية العقل في فلسفة كانط**، *أوراق فلسفية*، العدد ١١ ص ٣٨٨-٤٠٤.

أولاً: جيل دولوز وفلسفة كانط النقدية:

نتناول هنا قراءة جيل دولوز لفلسفةِ كانط والاهتمام الكبير الذي خصصه لمفهوم النقد، في كتبه النقدية الثلاثة، خاصةً كما يتجلى في «نقد ملكة الحكم». فقد تناوله في كتابه «كانط والفلسفة النقدية»؛ وفي عددٍ من كتبه الأخرى. وسوف نشير في البداية إلى أهم ملامح فلسفته لنوضح مكانة كانط في هذا السياق.

لقد عُرف دولوز باعتباره فيلسوف الاختلاف وصارت عبارته أن الفلسفة هي إبداع التصورات هي التعريف الغالب على فلسفته. وقد مرَّ تفكيره ـ كما يخبرنا ـ بمراحل متعددة. يقول في حوار أجراه معه ريمون بيلور وفرانسوا إوالد في المجلة الأدبية الفرنسية عام ١٩٨٨ «**يمكنني الحديث في هذا المجال عن ثلاث مراحل: لقد بدأت بتأليف كتبٍ في تاريخ الفلسفة حيث إنّ الكتاب الذين اهتممت بهم، كان يجمعهم شيءٌ مشتركٌ**». كتب عن هيوم كتابين، واسبينوزا ومشكلة التعبير، ونيتشه كتابين، وعن **البرغسونية** و «***كانط وفلسفته النقدية***» ١٩٦٣. وسعى في المرحلة الثانية لبناء فلسفته الخاصة؛ وانصب اهتمامه في المرحلة الثالثة على الأدب عامة فقد كتب على سبيل المثال «***مارسيل بروست والعلاقات***» و «**كافكا**» وعن فن الرسم مثل «***بيكن: منطق الحساسية***» وعن السينما، ثم عودةً لتاريخ الفلسفة فقد كتب عن «فوكو» و «**الثنية ليبنتز والباروك**»[1]. ويقول:

---

١. انظر دراسة مطاع صفدي: الفلسفة إبداع المفاهيم، مجلة ***الفكر العربي المعاصر***، وفي مقدمة ترجمة كتاب دولوز وجتارى: ***ما الفلسفة؟***، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٧ ص ٥ - ٢٥ وأيضاً دراسة الحسين سحبان **ما الفلسفة؟** ***مجلة الحكمة، الرباط***، العدد الأول. راجع كتاب الان باديو Alain Bediau عن دولوز، ***هاشيت Hachette, Paris 1997***، الذي يحدد الوضعية التي تحتلها فلسفة دولوز في الفكر الفلسفي المعاصر وما أثارته من جدل وذلك لخصوصية السؤال الفلسفي عنده. انظر إبراهيم عمايريه: ***دولوز*** تأليف باديو، مجلة ***أوراق فلسفية، القاهرة***، العدد ٢ - ٣ ص ١٢٤ - ١٢٨ ويهمنا الأشارة إلى أهتمام دولوز بالفلسفة العربية الإسلامية خاصة ابن سينا، راجع دراسة أحمد العلمي: دولوز وإبن سينا، مجلة ***مدارات فلسفية، المغرب***، العدد الثاني، مايو ١٩٩٩ ص ٨١ - ٩٥ وموقفه المؤيد للثورة الفلسطينية الذي يختلف عن موقف فوكو المؤيد لإسرائيل. راجع: د. أنور مغيث: **سياسات الرغبة، فلسفة دولوز السياسية**، ***أوراق فلسفية***، العدد ٢ - ٣ ص ١٣ وما بعدها.

أما كتابي حول كانط فهو مختلفٌ... لقد اشتغلت عليه كما لو كنت أشتغل على عدوٍّ بهدف معرفة كيف يعمل، كيف تعمل أجهزته[١].

وفي هذا السياق يرى **كريستوفر نوريس**[٢] أن دولوز في دراسته عن كانط، يقدم تناقضات العقل المحض والعملي بطريقة تدرك المراد الكانطي المنطقي منها، حتى في أثناء الكشف عن سقطاتها المتعلقة بالبنية[٣].

سوف نعرض في ما يلي أربع فقراتٍ بصدد أفكار كانط كما جاءت عند دولوز في كتاب «***الاختلاف والتكرار***»، والعلاقة بين كانط ونيتشه كما يراها دولوز في «***نيتشه والفلسفة***»، وكتاب دولوز عن «***فلسفة كانط النقدية***»، ثم مقارنته بين **كانط وميشيل فوكو** تمهيدا للقسم الآتي من البحث عن فوكو وكانط.

١. يعد «الاختلاف والتكرار» أول كتابٍ ضخمٍ من تأليف **دولوز**، وهو ليس فقط تتويجاً لمساره التعليمي في تلك السنوات التي خصصها لتدريس الفلسفة، إنه عملٌ يدشن فلسفةً جديدةً، هي فلسفة الاختلاف، ويعدّ مرحلةً حاسمةً في مسار دولوز وهمزة الوصل بين الأعمال التي سبقت والأعمال التي ستتلوها، كما يوضح فيليب مانغ. إن الحدس الذي ارتكز عليه، هو القول أن الكائن تعددٌ واختلافٌ وتنوعٌ إذ يمكن القول أن فلسفة دولوز هي قبل كلِّ شيءٍ فلسفة «الاختلاف». ينتقد دولوز التمثل[٤]، فالتمثل ليس قادراً على استيعاب المختلف، لأنه يعمل وفقاً لآلياتٍ ذهنيةٍ مبنيةٍ على ضرورة مبدأ الهوية، وتاريخ الفلسفة كله محكومٌ بهذا الخطأ أو تاريخ هذا الخطأ، ويمكن القول أن الموضوع الحقيقي لكتاب «الاختلاف والتكرار» يدور حول الإطاحة بآلية التمثل (مانغ: ص ١٨).

---

١. جيل دولوز الفيلسوف المترحل علامات وأحداث حوار أجري مع بيلور وفرانسوا يوالد، نشر في مجلة ***ماجزين ليترير*** العدد ٢٥٩ سيتمبر ١٩٨٨ ترجمة محمد ميلاد، مجلة ***العرب والفكر العالمي*** العدد ١٣ - ١٤ ربيع ١٩٩١ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ عبد العزيز إدريس: **جيل دولوز الفيلسوف الهائم**، ***الفكر العربي المعاصر***، العدد ١١٠ - ١١١ ربيع وصيف ١٩٩٩ ص ٩٧ - ٩٨.

2. Ch. Norris

3. Christopher Norris, ***On the Ethics of Deconstruction,*** in Derrida, Fontana Paber backd, 1987, p 223.

4. La Representation

ولو تابعنا تلخيص فيليب مانغ لعمل دولوز لوجدنا الفيلسوف يذكر في بداية كتابه حالات التكرار الحقيقي التي تنتسب إلى ميادينَ متعددةٍ: الفيزياء والأخلاق والآداب والتاريخ. يهمنا منها ما يأتي على ذكره في مجال القانون الأخلاقي، إذ يرى أن كانط -إذا صرفنا النظر عن التكرار الذي يحدث في الطبيعة- لا يحصرنا في حيزٍ جديدٍ من الشمولية والعمومية والمماثلة، بل يقترح مقياس الخير ومقياس الواجب، أي إنه يقترح موضوعاً يظل التشريع الأخلاقي يردد أنموذجه. (مانغ: ص ٢٣). ويسجل دولوز الإضافة التي حققها كانط خلال نقده الكوجيتو الديكارتي. فالأنا أفكر لا يعني أنّ جوهري هو في كليته صيرورةُ فكرٍ تتعقل الزمن غير أن الزمن يخترق الفكر (مانغ: ص ٢٩).

تسري أفكار كانط في سياق «الاختلاف والتكرار» تدعيماً لرأيٍ أو تأييداً لفكرةٍ أو نقداً لأخرَى. فهو يرى أن ميزة كانط تكمن في أنه ساوى بين ما هو «فكرةٌ» وما هو «أشكاليٌّ»، فعن طريق الإشكالي تأتي الفكرة، لكن الفكرة عند كانط انحصرت في مجال عمومية المفهوم. وفي حديثه عن مشكلة نشأة الأفكار وأصلها ومشكلة واقعيتها وتجسدها في حيز الفعل. يرى دولوز في ما جاء تحت عنوان «من أين تأتي الأفكار؟» أن كانط قد حدد نشوء الأفكار الإشكالية، فاتخذ من العقل تلك الملكة المتميزة موضوعاً لها. (مانغ: ص ٦٣).

٢. يتناول **دولوز** كانط في أربعة مواضع من كتابه «نيتشه والفلسفة». نجد ذلك في نهاية الفقرة السادسة من الفصل الثاني، إذ يبين موقف نيتشه حيال كانط في الفقرات: الثامنة والتاسعة والعاشرة من الفصل الثالث عن النقد. هي على التوالي نيتشه وكانط من وجهة نظر المبادئ، تحقيق النقد، نيتشه وكانط من وجهة نظر النتائج.

لا يوجد لدى نيتشه نسبٌ كانطيٌّ، بل هنالك خصومةٌ نصفُ معلنةٍ ونصفُ مخفيةٍ، بسبب قصور نقده؛ لقد وجد نيتشه في العود الأبدي وإرادة القوة تغيرّاً جذريّاً للكانطية وإعادةَ اختراعٍ للنقد الذي خانه كانط؛ في الوقت ذاته الذي تصوره فيه استئنافاً للمشروع النقدي على أسسٍ جديدةٍ ومع مفاهيمَ جديدةٍ[1]، ويبيّن دولوز، في حديثه عن مخطط

---

١. جيل دولوز: *نيتشه والفلسفة*، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٣، ص ٦٩.

جينالوجيا الأخلاق، ميل نيتشه إلى الإشارة إلى نقض تصور كانط للتعارضات[1]. ويبين نيتشه أن كانط لم يفهم ينبوعها ولا امتدادها الحقيقي حيث مصدر التعارض هو الإحساس بالخطأ كما يقول في القسم الثاني من الجينالوجيا وهو يعبر عن نفسه كتعارضٍ بين الأخلاق والحياة إرادة القوة، القسم الأول ٣٠٥.

لقد أراد نيتشه في **الجينالوجيا** إعادة كتابة نقد العقل الخالص، فهو يقدر - كما يقول **دولوز** - أن الفكرة النقدية تتحد مع الفلسفة، لكن كانط أخطأ بالضبط في هذه الفكرة وأفسدها، لا فقط في التطبيق بل من المبدأ. ويرى أن أمر نيتشه بالنسبة لكانط كأمر **ماركس** بالنسبة لهيغل، يتعلق بالنسبة لنيتشه بمادة وضع النقد على قدميه (نيتشه والفلسفة: ص ١١٣-١١٤).

تناقض كانط مع نفسه

تكمن عبقرية كانط في «نقد العقل الخالص» في كونه تصور نقداً محايثاً للعقل بوساطة العقل، لا بوساطة الشعور أو بوساطة التجربة أو أي هيئةٍ خارجيةٍ أيا كانت. ولم يكن المنتقد هو الآخر خارج العقل، ويرى أن هذا هو التناقض الكانطي، أن يجعل من العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته. لقد كانت تنقص كانط طريقةٌ تتيح الحكم على العقل من الداخل من دون أن يعهد إليه بمهمة أن يكون قاضياً لذاته، والنتيجة أن كانط لا يحقق نقده الداخلي؛ إن الفلسفة الترانسندتالية تكتشف شروطاً تبقى خارجيةً بالنسبة للشروط والمبادئ الصورية، هي مبادئُ شرطٍ، لا مبادئُ أصلٍ تكوينيٍّ داخليٍّ، فالمطلوب على طريقة نيتشه ودولوز أصلٌ تكوينيٌّ للعقل، وأصلٌ تكوينيٌّ للإدراك ومقولاته. ويرى دولوز أننا نجد عند نيتشه محل المبادئ الصورية الجينالوجيا؛ وإدراك القوة على أنها مبدأٌ قادرٌ على تحقيق النقد الداخلي (المصدر نفسه: ص ١١٧).

---

1. Antinomies

ويلخص دولوز التعارض بين التصور النيتشوي والتصور الكانطي للنقد في نقاطٍ متعددةٍ أهمها: أنه ليس العقل هو المشرِّع الكانطي بل عالم الجينالوجيا هو المشرِّع الحقيقي. إن هدف النقد ليس غايات الإنسان أو العقل بل الإنسان الأسمى الإنسان المتجاوز، فالأمر لا يتعلق بالتسويغ بل بالشعور، صورةٍ مختلفةٍ، حساسيةٍ أخرى (المصدر نفسه: ص ١٢٠-١٢١).

تظهر أهمية كانط بالنسبة لدولوز في تخصيصه كتاباً حول «فلسفة كانط النقدية»، يظهر فيه تطور النقد من العقل النظري إلى العملي حتى يكتمل في ملكة الحكم، فالعمل الذي خصصه دولوز لبيان تعريف الملكات ووظيفتها يتكون من مدخلٍ وخاتمةٍ وفصولٍ ثلاثة[١]. يبدأ في المدخل بتعريف العقل عند كانط. ويذكر تحديده الفلسفةَ على أنها «علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الأساسية للعقل البشري»، للتأكيد على الغائية عند كانط، مقارنة بين مكانته في فلسفته من جانب، وفي التجريبية والعقلانية الدوجماطيقية من جانبٍ؛ فالتجريبيون يرون الغائية في الطبيعة وكانط يرجعها للعقل والعقلانية السابقة عليه تقر بالغايات لكن كشيءٍ خارجيٍّ وأعلى يجعل العقل ينشد وجوداً وخيراً مطلقاً بينما يرى كانط مقابل هؤلاء أنّ الغاياتِ موجودةٌ في العقل.

وينتقل دولوز بعد ذلك للحديث عن الملكات، محدِّداً معنيَيْن للملكة[٢]، فهي بالمعنى الأول: كلُّ تصوّرٍ في علاقةٍ مع شيءٍ آخرَ، فهناك علاقةُ وفاقٍ وتطابقٍ، ملكة المعرفة، وصلة السببية، وملكة الرغبة. ويتناول ملكة المعرفة العليا إذ يعرض للعلاقة بين الملكات وهل لها ترتيبٌ أدنى وأعلى، ليبين أن نقد العقل النظري تأمل في الملكة العليا للمعرفة بينما يختص نقد العقل العملي بالملكة العليا للرغبة، ويعني نقد الحكم بالملكة العليا للخيال. والمعنى الثاني للملكة أن تكون مصدراً نوعيّاً للتصورات يقول:

---

1. Gilles Deleuze: ***la Philosophie critique de Kant***, (Doctrine des facptés), PUF, 1961 ، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٧.

2. Faculte

تحيل الملكة في المعنى الأول على العلاقات المتنوعة للتصور على وجه العموم، وتحيل في المعنى الثاني على مصدرٍ نوعيٍّ خاصٍّ للتصورات (*فلسفة كانط النقدية* ص: ١٥)

وفي هذا المعنى الثاني تتعدد التصورات، ويذكر ثلاثة أنواعٍ للملكات بهذا المعنى وهي: الخيال والذهن والعقل، ويثير دولوز مسألة العلاقة بين المعنيين في نهاية مدخله ليصل إلى حلها في نهاية عمله. ويلاحظ أن ما شغله في المدخل هو نفس ما شغله في كتاب ***الاختلاف والتكرار***.

ومن الواضح أن الغاية من تحليلات دولوز هي بيان كيفية وصول كانط للنقد وغايته نقد الحكم، والدليل على ذلك القضايا التي أثارها في بداية كتابه وفي سياقه وحتى الخاتمة هي قضايا الغائية والعلاقة بين الملكات[1]. لقد كان موضوع دولوز الرئيس أن يوضح بعض المشكلات التي تنشأ بسبب أن كانط يجهد نفسه ليحكم دعاوى الملكات العقلية المتنافسة التي تمثل مشهداً متخيلاً لقاعة محكمةٍ، قاعةِ محكمةٍ تعمل - وفقا لدولوز - على طريقة منصب رئيس جلسةٍ دائريٍّ معينٍ لكي يمنع أيَّ صوتِ سلطةٍ مفردٍ مضيعٍ للحرية من ممارسة قوةٍ مطلقةٍ، وبالتالي يحول دون تقويض تشاركية الخطاب الحر والعادل قبل أيِّ قانونٍ. وهكذا نفهم الصرح المفاهيمي الكامل في النقد الكانطي - إبستمولوجياه وأخلاقياته على السواء - بوصفه نسخةً عاكسةً لـ «**برلمان**» ملكاتٍ عقليةٍ ديمقراطيٍّ ليبراليٍّ، يشيد لضمان سيادة العقل.

وحتى يكون **دولوز** مطمئنّاً عرض تعليقاً كانطيّاً بخصوص المشكلات والتناقضات الموجودة في عملية تأسيس برلمان معرفةٍ. لكنه في كتاباته الأخيرة وعلى الأخص ***أوديب مضاداً*** يتخاصم تماما مع نماذج العقل التنويري. ويتبنى أسلوب الخطاب ما بعد البنيوي[2]. إنه باختصارٍ يتخلى عن النقد الداخلي للمفاهيم والمقولات الكانطيّة من أجل لغةٍ تحتفي بانبثاقها في عصر يفهم فيه العقل نفسه بوصفه قوة كبت اجتماعيٍّ. ومثل فوكو يساوي

---

١. يلخص ويحلل د. عبد القادر بشته كتاب دولوز: ***فلسفة كانط النقدية*** واضعاً العمل في سياق الدراسات الكانطية متوقفاً عند بعض أحكام دولوز مع تحليل نقدي للعمل. مجلة أوراق فلسفية العدد ٢- ٣ ص ٩٦ - ١٠٦.

2. Christopher Norris, ***on the Ethics of Deconstruction***. In Derrida, Fontana, 1987, p. 222.

دولوز المعرفة بالقوة ويرفض أيَّ نوعٍ من النقد الفلسفي الذي يستقي أصله من وجهة نظر العقل التنويري[١].

٣. تناول دولوز كانط في كتابه «*المعرفة والسلطة*» في تحليله **أركيولوجيا** فوكو المعرفية تحت عنوان «**الأبنية أو التشكيلات التاريخية**» ما يرى وما يعبر عنه. وهو يرى أن الكلام والرؤية، العبارات والرؤى، عناصرُ خالصةٌ وشروطُ قبليةٌ، ضمنها تجد كل الأفكار صيغتها في لحظةٍ معينةٍ، كما تتكشف السير وألوان السلوك. ويشكل هذا البحث عن الشروط فيما يرى **كرستوفر نوريس** نوعاً من الكانطية الخاصة بفوكو.[٢]

ويقارن دولوز بين كانط وفوكو موضحاً التمايزات بينهما. فالشروط بالنسبة لفوكو شروط التجربة الواقعية، وليست شروط إمكان فالعبارة عنده تفترض متناً معيناً توجد بجانب الموضوع، وفي جانب التشكيلية التاريخية، وليس في جانب ذات كلية القبلي - عنده - التاريخي وسواءً كان هذا أو ذاك نحن أمام أشكالٍ خارجيةٍ برّانيةٍ. ويدلل على كانطية فوكو بالقول أن الرؤى تشكل مع شروطها قابليةً تلقي وتؤثر وهو نفس ما نجده في الفكر الكانطي، إذ إنّ عفوية الأنا تمارس ذاتها على كائناتٍ متلقيةٍ تتمثلها، أيْ تتمثل تلك العفوية بالضرورة كآخر، أما لدى فوكو، فإن عفوية الفهم أو الكوجيتو تنسحب تاركةً المجال للرؤية باعتبارها شكلاً جديداً للمكان - الزمان.[٣]

يرى دولوز أن كانط نقل الثنائية الديكارتية، الفكر والامتداد، إلى ثنائيةٍ بين ملكَتَيِ الحساسية والفهم. إن حل الإشكالية التي تثيرها الثنائية بين الحساسية والفهم أو قل التجربة والعقل أو على الأقل زحزحتها تتم عند فوكو، وذلك نحو ثنائيةٍ مغايرةٍ لا بين ملكتَيْنِ معرفيّتَيْنِ لكن وفقاً لتعبير دولوز بين نمطَيْ وجودٍ هُما: العبارة والرؤية. فإذا كانت أصالة كانط تتمثل في زحزحة إشكالية ديكارت من المستوى السيكولوجي تمثل الذات لذاتها إلى مستواها الإبستمولوجي والبحث عن شروط الإمكان، فَوجهُ الجِدّة عند فوكو هو

---

1. Ibid., P. 222.
2. Ibid., P. 222.

٣. جيل دولوز: *المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو*، ترجمة سالم يافوت، بيروت ١٩٨٧ ص ٦٧، ٦٨.

تحويل الثنائية الكانطية من المستوى الإبستمولوجي إلى المستوى الأنطولوجي، إذ يتركز الاهتمام على الكينونة لا على الحقيقة، على الإنسان لا على الطبيعة.[١]

معنى هذا أن شروط الإمكان ترجع عند كانط إلى الذهن المستقل عن التجربة في حين أنها لدى فوكو في «الكلمات والأشياء» مصدرها التجربة ذاتها، وهي ذاتُ طابعٍ تاريخيٍّ، أيْ إنّ القبليَّ في نظر فوكو ذو طابعٍ تاريخيٍّ. بالإضافة إلى أن الحقيقة القبلية لا تشكل عند فوكو هويةً جاهزةً سابقةً على ممارستها، ولا تشكل بذاتها مصدراً ليقين معرفيٍّ. وإنما هي ذاتُ طابعٍ ملتبسٍ ومتناقضٍ، هي موضعٌ أو حيزٌ للممارسة تنتج وتنتج. ومعنى كونها تنتج في ما يبيّن علي حرب توضيحاً لدولوز أن ثمة ما يؤسسها في الأبنية والتشكيلات التاريخية التي هي بمنزلة قبلياتٍ تسبق قبليات العقل الخالص.[٢]

ثانياً: فوكو وسؤال كانط حول التنوير:

يهدف مشروع فوكو الفلسفي إلى نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية، كما يرنو إلى نقد فلسفة التنوير التي أدت إلى إشعال الثورة الفرنسية ومهدت لها الطريق. لكنه لا يكتفي بأدانة الجوانب السلبية للحداثة الغربية، وأنما يلجأ إلى التحليل التاريخي الأركيولوجي لكي يبين الكيفية التي انبنت عليها هذه الحضارة وبالتالي يسهل عليه النقد والتغير والتعديل.[٣]

يعلن فوكو انتماءه للنقد الكانطي، ويستخدم اصطلاحات كانط، كما في الفقرة الرابعة من الفصل التاسع من كتابه «الكلمات والأشياء» مثل التجريبي والترنسندتنالي، والسبات الأنثربولوجي موضحاً أن البحث عن طبيعة تاريخ المعرفة حين يسعى إلى مطابقة البعد

---

١. راجع دراسة على حرب: **النقد الكانطي: بحث في شروط الإمكان يتناسى شروط إمكانه**، في كتاب ***نقد النص***، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٣، ص ٢٣١.

٢. المصدر السابق، ص ٢٣٣.

٣. كاظم جهاد: **فيلسوف القاعة الثامنة، ملف ميشل فوكو**، ***مجلة الكرمل*** العدد ١٣، عام ١٩٨٤ ص ٣٢.

الذاتي للنقد، على مضامينَ تجريبيةٍ، يستلزم استخدام نوعٍ من النقد[١]، لقد أسس كانط في ما يرى فوكو الركنين الأساسيين للتراث النقدي اللذين تقاسماً الفلسفة الحديثة. لقد وضع في عمله النقدى دعائم هذا التراث الفلسفي الذي يثير السؤال حول الشروط التي تجعل المعرفة الحقة ممكنةً، ويؤكد أن جانباً من الفلسفة الحديثة قد تولد وتطور من كانط في شكل تحليل للحقيقة.

يرى فوكو أنه يوجد في الفلسفة الحديثة/ المعاصرة سؤال جديد، من نمطٍ آخرَ على صيغةٍ أخرى من الاستفهام، وهي التي تولدت تحديداً في السؤال عن عصر التنوير، وفي النص حول الثورة، وهذا التراث النقدي الجديد يثير السؤال: ما آنيّتُنا؟ وما المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ الأمر لا يتعلق بتحليله الحقيقة، بل بما يسميه فوكو أنطولوجيا الحاضر. أنطولوجيتنا نحن، وعلى هذا نحن أمام اختيارين - في ما يقول - الأول: أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية تتناول الحقيقة بصفة عامة، وإما أن نفضل فكراً نقديّاً يأخذ شكلاً **أنطولوجيّاً**.[٢]

عام ١٩٨٣، سيتحدث في **الكوليج دى فرانس** - ربمّا لأول مرةٍ عن موضوعٍ يتعلق بموقف الفيلسوف من أحداث عصره، أو مجريات الحياة السياسية وقد ركز اهتمامه على موقف إيمانويل كانط من هذه المسألة بخاصةٍ، وحلل نصه الصعب والغامض **ما التنوير؟**، وهو يَعدُّه أوّلَ نصٍّ في تاريخ الفلسفة يثير مشكلة الساعة ويَعدُّ الحاضر جديراً بالتأمل الفلسفي، بتفكير الفيلسوف[٣] يرى **فوكو** في نص كانط عن التنوير نوعاً آخر من الأسئلة في مجال التفكير الفلسفي، إذ يثير النص مسألة الغائية الكامنة في سياق التاريخ، فالمسألة

---

١. ميشل فوكو: ***الإنسان وازدواجياته الفصل التاسع من الكلمات والأشياء*** ص ٢٦٤ - ٢٦٧ .وراجع اوبيرد دريفوس، بول رابينوف، ميشل فوكو ***مسيرة فلسفية***، مركز الانماء القومي بيروت، ص ٣٣-٣٦، ص١٩٣.

٢. ميشل فوكو: **كانط والثورة ترجمة يوسف صديق مجلة الكرمل** ص ٧١ وهناك ترجمة ثانية لنفس النص بعنوان «***كانط والسؤال عن الحداثة***» ترجمة مصطفى لعريضة، أنوال الثقافي، الرباط، العدد ٤ في ٢٥ أغسطس ١٩٨٤، ص ٩ - ١٠، وانظر أيضاً دراسة باسكال باسكينو: **فوكو والحداثة**، ***المجلة الأدبية*** العدد ٢٠٧ مايو ١٩٨٤ ترجمة محمد برادة، الملحق الثقافي لجريدة ***الاتحاد الاشتراكي***، الدار البيضاء، العدد ٣٦ في نصف يوليو ١٩٨٤.

٣. كاظم جهاد: المصدر السابق، ص١١.

المقدّمة لأوّلِ مرّةٍ هي مسألة الحاضر، أي السؤال عن الآنيّة: ما الذي يحدث اليوم؟ وماذا يحدث الآن؟ وما الآن الذي نوجد نحن وغيرنا فيه؟ إن السؤال الذي ألزم كانط الإجابة يتعلق بهوية هذا الحاضر. وقبل كلِّ شيءٍ بتحديد عنصرٍ معيَّنٍ من الحاضر لا بد من التعرّف إليه وتمييزه عن العناصر الأخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذي يشكل في الحاضر الآن، المعنى تفكيراً فلسفيّاً ما. إن الجواب الذي يحاول أن يقدمه كانط – في ما يبين فوكو - يعمد إلى بيان الميزة التي يحملها هذا العنصر، والتي تجعل منه المؤشر لسياق يضم الفكر والمعرفة والفلسفة.

يقول:

إننا نلمح في نص كانط مسألة الحاضر على أنه حدثٌ فلسفيٌّ ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه، فنحن نشاهد في نص التنوير - لأول مرةٍ - الفلسفة تعمل على صياغة إشكاليةً لآنيّتها النظرية، فهي تستنطق هذه الآنيّة على أنها حدثٌ لا بدّ من الإفصاح عن معناه وعن قيمته وعن تفرُّده الفلسفيّ. [١]

ومن هنا يرى **فرانسوا إيوالد** في دراسته بالمجلة الأدبية الفرنسية الماعازين ليترير «***نهاية عالم***» في العدد المخصص لفوكو ٢٠٧ مايو ١٩٨٤، أن عمل فوكو هو تطبيقٌ للشعار الذي أطلقه كانط على عصر التنوير «لتكن لديك الشجاعة في استخدام عقلك بنفسك». [٢] هذا يعني أننا نرى مع نص كانط ظهور صيغةٍ جديدةٍ في إثارة مسألة الحداثة. إذ نشهد في مسألة عصر التنوير وفق فوكو أولى المظاهر لمولد طريقةٍ معينةٍ في تعاطي الفلسفة، لأن من أهم وظائف الفلسفة الحديثة تساؤلها عن آنيّتها[٣].

يتتبع فوكو بمنهجه الجينالوجي مسألة الحداثة، ويشدد على أن كانط لم ينس في ما بعد المسألة المتعلقة بالتنوير، التي عالجها سنة ١٧٨٤، حين أجاب عن سؤالٍ قُدِّم إليه من الخارج، فهو يعيد محاولة الإجابة عنه ضمن ما يقوله عن حدثٍ لم ينفكَّ يتساءل عن ذاته،

---

١. فوكو: ***كانط والثورة***، المصدر السابق، ص ٦٧.

٢. فرانسوا إيوالد، ***نهاية عالم***، ترجمة محمد بوعليش، مجلة ***بيت الحكمة المغربية***، العدد الأول عن فوكو ص ١٢٥.

٣. فوكو: ***كانط والثورة***، الموضع السابق.

يعني الثورة الفرنسية، ففي سنة ١٨٩٧، سيعطي كانط إجابةً ما يمكن أن نعدّه تتمة لنص ١٧٨٤ . سيجيب عن سؤالٍ آخرَ أثارته الأحداث هذا السؤال هو «**ما الثورة**»؟

المهم في الثورة ليس حدث الثورة ذاته، بل ما يدور في أذهان من لا يقومون بها أو، على الأقل، من ليسوا بالقائمين الرئيسين بها. المهم هو العلاقة بين هؤلاء وهذه الثورة، هم ليسوا من أعضائها الفاعلين. فالحماس للثورة بحسب كانط، هو المؤشر لتأهّبٍ يظهر بصفةٍ مستمرةٍ في مظهرين: أوّلاً في حق كل الشعوب في أن تهب نفسها الدستور السياسي الذي ترتضيه، ثم ثانياً: في المبدأ الذي يتفق مع الأخلاق والحق بأن تتمتع الإنسانية بدستورٍ سياسيٍّ شاملٍ يجنب من وجهة نظر هذه المبادئ ذاتها كلَّ حربٍ هجوميةٍ.[1]

إن الدستور السياسي الذي اختاره الشعب بمحض إرادته والدستور الشامل الذي يجنب الحرب، هو مسار عصر التنوير، كما يرى كانط، أيْ إن الثورة هي بالفعل وفي الوقت نفسه التتويج والتواصل لعصر التنوير، وفي هذا الإطار يصبح عصر التنوير والثورة من الأحداث التي لا يمكن نسيانها. دعونا نتوقف أمام فقرةٍ يستشهد بها **فوكو**.

كتب كانط في نصٍّ مهمٍّ نستسمح القارئ في إيراده على الرغم من طوله يقول:

أؤكد أني أستطيع التنبؤ للجنس البشري - بل من خلال الظواهر وما أستشّفه من علاقاتٍ في عصرنا - بأن الجنس البشري سوف يصل إلى هذه الغاية، أيْ إنه سيبلغ حالة تجعل الناس قادرين على تبني الدستور الذي يريدون والدستور الذي يجنب الحرب الهجومية، بحيث تصبح هذه المكاسب في مأمنٍ من كل مناقضة. وظاهرة كهذه لا يمكن أن تنسى في تاريخ الإنسانية لأنها تبرز في الطبيعة الإنسانية تأهُّباً وملكةً في الإقبال على التقدم لا يمكن لأيِّ سياسةٍ مهما بلغت من قوة الدهاء أن تنتزعها من مجرى الأحداث السابق. فالطبيعة والحريةً، إن اجتمعا في فكر الإنسان بحسب مبادئ الحق الكامنة فيه يصبحان وحدهما القادرين على تقرير هذا الأمر حتى وإن لم يكن ذلك إلا في صيغةٍ غيرِ محددة، وبوصفه حدثاً عارضاً. ولكن وإذا لم يكن الهدف المطلوب من وراءٍ هذا الحدثً قد تم الوصول إليه، أي حتى وإن أخفقت في ما بعد الثورة أو الإصلاح الذي شمل دستور الشعب، وإذا سقط كلُّ شيء في الأخدود السابق،

---

١. *ميشيل فوكو* ص ٦٩ وتأكيد فوكو على الحماسة، يتردد في ما كتبه ليوتار عن كانط حين أطلق على كتابه عن *النقد الكانطي للتاريخ عنوان الحماسة* (***l'Enthousiasme, La critique Kantienne de l'histoire***) وقد ترجم هذا العمل إلى العربية نبيل سعد ونشره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠١.

كما تنبأ بذلك بعض السياسيين، فإن تنبؤنا الفلسفي لن يفقد شيئا من قوته، إذ إن هذا الحديث هو من الأهمية وعلى درجةٍ من الارتباط بمصالح البشرية، ومن تأثيرٍ واسعٍ في كل أجزاء العالم ما يجعله يعود، وجوباً، إلى ذاكرة الشعب حالما تعود الظّروفُ الملائمة.[١]

ويبين **فوكو** بعد تحليله، أننا مع نصّيْ كانط، نقف على موضع الأصل وعلى نقطة بداية سلسلةٍ من الأسئلة الفلسفية، فهذان السؤالان: ما عصر التنوير؟ وما الثورة؟ شكلان لسؤال كانط حول آنيّته ذاتها. وهما السؤلان اللذان لم ينفكا يترددان على جزءٍ كبيرٍ من فلسفة القرن التاسع عشر، إن لم يكن على كل الفلسفة الحديثة. وما نريد التأكيد عليه، وهو المهم في نظر فوكو، والذي شغله بهذين النصين، هو أن عصر التنوير بوصفه حدثاً متفرّداً دشّن الحداثة الأوروبيّة وسياقاً مستمرّاً يبرز في تاريخ العقل وضمن أشكال العقلانية والتقنية وفي عملية تأسيسها ضمن استقلالية المعرفة وسلطتها. إن عصر التنوير-في ما يرى- لا يبقى إذاً مجرد مرحلةٍ في تاريخ الأفكار، بل هو مسألةٌ فلسفيةٌ مدونةٌ في فكرنا منذ القرن الثامن عشر[٢]، والوجه الثاني للآنيّة الذي وجه كانط، الثورة على أنها حدثٌ، ثم أيضاً قطيعةٌ وتحوّلٌ في التاريخ.

ويمكن القول أن سبباً من أهم أسباب توقف فوكو أمام عمل كانط عن التنوير هو أن كانط يمتد بالنقد إلى السلطة ويتناول تلك الإشكالية التي شغل بها فوكو نفسه وهي المعرفة والسلطة. ويتضح هذا بجلاءٍ لدى كانط في قوله الذي يتكرر كثيراً اليوم «إن التنوير هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها. والقصور هو حالة العجز عن استخدام الفكر عند الإنسان خارج قيادة الآخرين. والإنسان القاصر مسؤولٌ عن قصوره، لأن العلة في ذلك ليست في غياب الفكر وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، من دون قيادة الآخرين، لتكن لك تلك الشجاعة على استخدام فكرك بنفسك: ذلك هو شعار عصر التنوير.[٣]

---

١. نقلاً عن فوكو: ***كانط والثورة***، الكرمل العدد ١٣ عام ١٩٨٤ ص ٧٠.

٢. المصدر السابق ص ٧٠ - ٧١.

٣. كانط: ***ماهو عصر التنوير؟*** يوسف الصديق، مجلة ***الكرمل***، العدد ١٣، ص ٦٠.

ويُرجع كانط سبب حالة القصور إلى السلطة التي تقابل العقل والحرية والتنوير، التي تمارَس على الأفراد. يقول:

إن الأغلبية الكبيرة من الناس تعدّ تلك الخطوة نحو الرشد عظيمة الخطر فضلاً عن أنها أمرٌ مرهقٌ. يساعدهم على القبول بحالة القصور هذه أولئك الذين آلوا على أنفسهم ممارسة سلطة لا تطال على الأنسانية، أما بالنسبة للتنوير، فلا شيءَ مطلوبًا غير الحرية بمعناها الأكثر براءة، أي تلك التي تقبل على استخدامٍ علنيٍّ للعقل في كل الميادين

يقول:

إن الاستخدام العام لعقلنا لا بد أن يكون حرّاً في جميع الحالات، وهو الذي يستطيع وحده أن يأتي بالتنوير إلى البشر[١].

ويمكن القول أن هذا الدرس الفوكويّ حول كانط، وهو من أهم دروسه الأخيرة، لا يعّبر عن فكر كانط وأحوال عصره فقط، بل يعبر أيضاً عن فكر **فوكو** وفلسفته كما يعبر عن الأوضاع الفرنسية الحالية. إن ميشيل فوكو قد جسّد في شخصيته هذين التيارين الفلسفيين الذي افتتحهما كانط؛ وبالتالي فقد جسد صورتين للفيلسوف: صورة الفيلسوف الذي يفكر في المسائل المعرفية والنظرية الكبرى وفي مشكلة الحقيقة، وصورة الفيلسوف المنخرط في أحداث عصره وقضاياه، كما يقول جهاد كاظم، فهو في مشروعه المعرفي الأساسي قد حاول تجديد الإبستمولوجيا الفرنسية من بعد غاستون وباشلار وجورج كانغيلم، وحاول تغيير مفاهيم تاريخ الأفكار وكيفية دراسة الماضي. ومن هنا كان وفيّاً لكانط ولغته الفلسفية كما يتضح في كتابه «***الكلمات والأشياء***» و «***أركيولوجيا المعرفة***»، هنا استطاع أن يقدم للعلوم الإنسانية الحديثة دليلها النظري والمنهجي. إن تأثير كانط واضحٌ في هذين الكتابين ويستشهد بقول جان بياجيه عن فوكو: إنّ كانط جاء لكي يوقظنا من سباتنا الدوغماطيقي الثاني.[٢]

ويناقش بعضهم العلاقة بين فوكو وكانط، وإلى أيِّ مدًى يصح اعتبار فوكو كانطيّاً نقديّاً. ويميل هؤلاء إلى التشكيك في نقدية صاحب «***الكلمات والأشياء***» «***وأركولوجيا المعرفة***»

---

١. المصدر السابق ص ٦١.

٢. كاظم جهاد: *فيلسوف القائمة الثامنة* ص ١٣.

وذلك بسبب إلغائه الذات ونزعته اللاإنسانية. وتحت عنوانٍ عن هوية الفكر النقدي عند فوكو، يرى الدواي أن مشروعه الفكري على ما يبدو أقرب ما يكون إلى النزعة النقدية منه إلى أيِّ فلسفةٍ أخرى، وإن كان يمكن النظر إليه كنوعٍ من التاريخ النقدي للفكر والمعرفة. ومن هنا يتساءل إلى أيِّ تيارٍ نقديٍّ ينتمي هذا المشروع؟ لقد قيل أنه يلتقي بالفلسفة النقدية عند كانط. إلا أنه كما يرى إذا صح الحديث عن التقاء بين الفيلسوفين فإن ذلك يكون فقط في بعض القضايا الثانوية[1]، وإن كان لم يحدد لنا هذه القضايا الثانوية التي يلتقيان عندها. ويرى أننا أمام مشروعٍ نقديٍّ لا علاقة له تماماً بفلسفة كانط النقدية. ولا حتى ببعض الاتجاهات النقدية الحديثة. هو، بالأحرى، مشروعٌ نقديٌّ يواصل فلسفة نيتشه ويجددها. (المصدر السابق: ص ١٧٧-١٧٨). وهذا ما يؤكده كريستوفر نوريس حينما أوضح أن نزعة الشك المعرفية عند فوكو تقوده إلى أن يساوي المعرفة بالقوة ومن ثم اعتبار كل أشكال التقدم التنويري علاماتٍ على تعقُّدٍ متزايدٍ في التكنولوجيا المطبقة للضبط الاجتماعي.

ثالثاً: ليوتار والنقد الكانطي التاريخي السياسي.

لقد أولى جان فرانسوا ليوتار أهتماماً كبيراً بفلسفة كانط، إذْ خصص له إحدى كتبه وأكثرَ من دراسةٍ. وسيطر على تفكيره في معظم أعماله، وأهمها وهو كتاب «***الاختلافي***[2]»، الذي كتبه في الفترة نفسها التي شغل فيها بالنقد التاريخي والسياسي عند كانط. وكتب فيها كتاب «***الحماسة***». وقد شغل هذا الاهتمام عدداً من الباحثين الذين تباينت أراؤهم في كانطية ليوتار.

ونجد موقفيْن مختلفيْن من كانطية ليوتار: الأول لدى كلٍّ من: **كريستوفر وانت و أندزجي كليموفسكي**؛ الذيْن يريان أن الاهتمامات الكامنة في فلسفة ليوتار ترجع إلى

---

١. لقد قورنت «الأوليات التاريخية» و«شروط الإمكان» التي أسهب فوكو في الحديث عنها في مرحلة «الأركيولوجيا» بالصور القبلية وبالمقولات والمفاهيم في فلسفة كانط وقيل أيضا بالدور النقدي الذي قام به كتاب كانط نقد العقل المجرد بالنسبة للعلوم الطبيعية. وإن كانط إذا كان قد عمل من خلال فلسفته النقدية على إيقاظ فكر عصره من الثبات الوثوقي، فإن الفضل يرجع أيضاً إلى فوكو في إيقاظ الفكر من السبات الأنثروبولوجي. عبدالرازق الداوي: المصدر السابق ص ١٤٤.

2. The differant

سؤالين كانطيين متعلقين بالأساس على ماذا تحمل الأخلاق والمعرفة؟ والحرية؟ ويَرَيان أن ليوتار يقدم نقداً لما بعد الرواية في الحداثة. فيتفق ليوتار مع قول كانط: «إن الفلسفة لا يمكن أن تعلم، على أكثر تقدير يمكن للمرء أن يتعلم كيف يتفلسف» ومن ثم يظل الحكم هو المفتاح الرئيس، ويشير إلى مشكلة: كيف يمكن أن تمثل الشمول الكلي التاريخي؟.[١]

بينما يرى كريستوفر نوريس في المقابل أن ليوتار يعكس نزعةً سائدةً بين مفكري ما بعد الحداثة، تستغل مفهوم كانط عن السامي الجليل[٢] أو العلاقة المتوازنة بين الأخلاق وعلم الجمال إلى درجةٍ تتجاوز كلَّ حدٍّ يسمح به ما ورد في كتاب «***نقد ملكة الجمال***». ويوضح نوريس لماذا تُولي ما بعد الحداثة أهميةً كبيرةً لهذا المفهوم، وذلك بسبب كونه يتمظهر بالنسبة لليوتار عند ذلك الحد الفاصل بين اللغة والتمثل، حيث يصطدم الفكر مع تلك التناقضات العصية على الحل ويجبر بالتالي على الاعتراف بافتقاره لمقياسٍ عامٍّ يؤسس خطابَه وخطاباتٍ أخرى[٣]، وكتب نوريس في الفصل الرابع من كتابه «***نظريةٌ لا نقديةٌ***» ضد ليوتار تحت عنوانٍ ذي دلالةٍ «***من السامي إلى العبثي***»، إذ يخصص الفقرة الأولى عن الكذب وألعاب اللغة، والثانية عن ليوتار مناقشاً كانط، وسوف نعرض ونناقش هذا الموقف الثاني بعد تحليل كانطية ليوتار.

يمكن أن نتبين فلسفة كانط بوضوحٍ في العديد من مؤلفات ليوتار، الذي أولى للنقد الكانطي عامةً، والنقد الجمالي خاصةً اهتماماً كبيراً، ومع ذلك يكتفي معظم الباحثين في كانطية ليوتار بالاعتماد على كتابٍ واحدٍ لليوتار هو الاختلافي[٤]، ويشير بعضهم أحيانا إلى دراسته وسنركز من جانبنا بالإضافة إلى هذين العملين وقبلهما على كتاب ليوتار عن النقد الكانطي للتاريخ، أو الحماسة[٥] وقبل أن نعرض لهذا العمل سنقدم إشارتين موجزتين

---

١. كريستوفر وانت واندزجى كليموفسكى: المصدر السابق ١٧٢.

2. Sublime

٣. كريستوفر نوريس: *نظرية لا نقدية*، ص ١٠٣- ١١٠.

4. Le Différend

5. L’Enthousiasme

لتعامله مع كانط في عمله المبكر الفينومينولوجيا وعمله ذي الشهرة الكبيرة الوضع ما بعد الحداثي[١].

ويناقش ليوتار في كتابه ***الفينومينولوجيا***[٢] العلاقة بين **كانط وهوسرل**، موضحاً أثر الأول في الثاني. ويتكون العمل من مقدمةٍ وخاتمةٍ وقسمين، الأول من فصلٍ واحدٍ هو علم الماهيات، وهو ما يهمنا بشكلٍ أساسيٍّ والثاني من أربعةِ فصولٍ، يتناول على التوالي وضع العلاقة، والفينومينولوجيا وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والتاريخ، ثم خاتمةٌ. يبين ليوتار في المقدمة أن هوسرل بعث من جديدٍ حلم ديكارت في الوصول إلى رياضياتٍ شاملةٍ، وهذه الرياضيات هي فلسفةٌ، وفلسفةٌ بعد كانطية، لأنها تسعى إلى تجنب المنهجية الميتافيزيقية. لقد كان كانط يبحث عن الشروط القبلية للمعرفة لكن هذه القبلية كان تستبق الحكم على النتيجة. أما الفينومينولوجيا فترفض هذا الموقف وهنا يكمن سر أسلوبها الاستفهامي وراديكاليتها[٣]. ويبين هوسرل في «**المبحث المنطقي**» السادس أن الكانطيين الجدد يرون أن هذا يعني العودة إلى نظرية كانط القائلة أن المعنى المجرد من دون حدسٍ يظل فارغاً.

ويرى أن **هوسرل** يرفض المثالية القبلية الكانطية، لأنها لا تفسر إلا الشروط القبلية للمعرفة الصرفة الرياضيات - الفيزياء البحتة ولا تفسر الشروط الحقيقية للمعرفة الواقعية. ويؤكد أن الذاتية الكانطية ليست سوى مجموعة من الشروط التي تنظم معرفة كلِّ موضوعٍ ممكنٍ بعامةٍ، أما الأنا الواقعي فيعاد إلى مستوى المحسوس بوصفه موضوعاً ولهذا يتهم هوسرل كانط بالنفسانية. (نوريس ص ١٧).

ويوضح **ليوتار** تحت عنوان «**الأنا الخالص والأنا السيكولوجية والذات الكانطية**»، أن رفض هوسرل أن يكون الأنا المتعالي هو الأنا السيكولوجي يجعلنا نجد أنفسنا أمام الذات

---

1. La Condition Postmoderne

2. La Phénominologie

3. Lyotard, ***la phenomenologie que sais*** - je? PUF, Paris, 1954.

والترجمة العربية للدكتور خليل الجر، منشورات ماذا أعرف بيروت د. ت.

الكانطية التي تفترض العلاقة بين المعرفة والأشياء بل بينها وبين القوة العارفة؟ إن الكثير من أقوال هوسرل يوحي بهذا التفسير، ذلك أن هوسرل يبين أن الطبيعة ليست ممكنةً إلا عن طريق الأنا ويستند النقاد على ذلك ليبينوا أن الموضوعية، بالنسبة لهوسرل كما بالنسبة إلى كانط، تعود إلى مجموعة هذه الشروط وأن القضية الظاهراتية الكبرى هي قضية «النقد» بالذات.

إن هذا الاهتمام ببيان العلاقة بين كانط وهوسرل يوضح فهم ليوتار العميق واهتمامه المبكر بالفلسفة الكانطية الذي سيظهر في أعماله اللاحقة وتوظيفه المفاهيم الكانطية في إطار توجهاته ما بعد الحداثية. ويظهر ذلك في كتابه «الوضع ما بعد الحداثى»، والذي يتناول فيه وضع المجتمعات الأكثر تطوراً، وهو يستخدم كلمة «ما بعد الحداثة» لتسمية هذا الوضع، لتحديد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت - كما يقول - قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر.[1]

ولتوضيح مشروعية المعرفة، يستعين ليوتار بنقد العقل العملي إذ لم تعد المعرفة هي الذات، بل هي في خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة هي أنها تسمح للأخلاق بأن تصبح واقعاً. يقدم هذا علاقةً بين المعرفة وبين المجتمع والدولة، هي في الأساس علاقة الوسائل بالغاية. وهو يعيد من جديدٍ الوظيفة النقدية للمعرفة. لكن تبقى حقيقة أن المعرفة ليس لها مشروعيةٌ نهائيةٌ خارج إطار خدمة الأهداف التي استشفتها الذات العملية، أي الجماعة البشرية المستقلة (الوضع ما بعد الحداثي: ص ٢٧).

يصف لنا ليوتار في بداية كتابه «***الحماسة: النقد الكانطي للتاريخ***» مدى اهتمامه بفلسفة كانط، إذ استعان بهذا العمل في محاضرةٍ عن «السياسي» ألقاها في نهاية (١٩٨١) بمركز الأبحاث الفلسفية بباريس، ونشر جزءاً منها تحت عنوان «**مقدمه لدراسة المسألة السياسة وفقا لكانط**» (١٩٨١) كما نشرها في كتاب «***أبحاثٌ في الفلسفة واللغة***» (١٩٨٣). تحت عنوان «الأرخبيل» والعلامة: حول الفكر الكانطي من التاريخي/ السياسي. ويعرض كتابه

---

1. Lyotard: ***the postmodern Condition, A Report on Knovbdge***, 1984.
والترجمة العربية أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة ٩٩٤ ص ٢٣.

«**le Différned 1984**» بعض جوانب الموضوع خاصةً في ما كتبه تحت عنوان «***ملاحظات كانط***». وقد أعاد ليوتار النظر في هذا العمل عن كانط في وقتٍ متزامنٍ مع إعداد كتابه «***الاختلافي***» (١٩٨٠/ ١٩٨١) لكي يبلور فيه مضامين ما بعد الحداثة في «نقد ملكة الحكم» لكانط، خاصة تصوره للجليل[١].

ويتناول ليوتار على امتداد خمسة فصول في كتابه عن كانط؛ النقدي نظير السياسي، الأرخبيل، ما يكشف عن نفسه في الحماسة، يقدم منهجين وطريقة لصياغة التاريخي/ السياسي، ما يكشف عن نفسه في الشعور من عصرنا، ويمهد بخلاصةٍ للموضوع ويمكن تحديد خلاصة أفكاره على النحو الآتي.

- إن هناك غياب عقيدة الحق في النصوص الكانطية المتعلقة بالتاريخي السياسي. ولماذا هذا الغياب وإن هناك قرابة بين النقد والتاريخي السياسي، إذ يجب في كليهما إصدار الأحكام من دون أن تكون لديهما قاعدة، خلاف القانون السياسي؛ الذي يملك قاعدة الحق من ناحية المبدأ؟ ويرى ليوتار أنه كما أن النقد لا يقود إلى العقيدة بل إلى النقد كذلك يجب أن يكون الأمر في التاريخي السياسي؛ فبينهما اتفاق مماثلةٍ، فالنقد قد يكون هو السياسي في عالم الجمل الفلسفية، والسياسي قد يكون هو النقد في عالم الجمل الاجتماعية التاريخية.

- يكتب كانط نفسه بوصفه ناقداً في التاريخي/ السياسي إذ يحدد شرعية هذه الجمل التي تقدم هذا العالم، ويقترح علاقاتٍ بينها تستعاد عن طريقها وحدة المسألة التاريخية السياسية وإن كانت وحدةً غيرَ محددةٍ.

- إن فلسفة السياسي، أي النقد الحر أو التأمل الحر في المسألة السياسية تبدو هي نفسها سياسيةً، فهي تميز بين عائلات الجمل اللامتجانسة التي تقدم عالم السياسة وتستدل على طريقها بوساطة «الممرات» التي يدل بعضها على بعض مثال الحماسة كما يحلله كانط عام ١٧٨٩.

---

1. Lyotord: l, ***Enthousiasme la Critique kantienme*** de l, Histoisre.
والترجمة العربية نبيل سعد، المجلس الأعلى للثقافة، بالقاهرة ٢٠٠١ ص ١٣.

فهو في هذا العمل كما يتضح مما سبق يحدد أولاً المماثلة والاتّفاق بين النقد في المجال الفلسفي والمجال التاريخي والسياسي، ثم يحدّد النقد واستقلال موضوع كلِّ ملكةٍ من ملكات العقل وإمكان وجود علاقات ممراتٍ بينها، ويوضح تطبيق ذلك على التاريخي السياسي.[١]

ويتضح توجه عمل ليوتار في هامشٍ مهمٍّ يقول فيه أنه يقوم باتباع درس الكتابين الثاني والثالث من النقد، ودروس الأبحاث التاريخية السياسية، ويمد نطاق البحث لموضوعاتٍ معرفيةٍ لا يمكن - باعتراف كانط نفسه - أن تحل طبقا لأسلوب الأمثلة والمخططات. ويرى هذه التعبيرات في نطاق إشكال الأساس والأصل، وإن الأهمية التي يوليها كانط للحكم هي مؤشِّرٌ على انقلاب مسألة الأصل لصالح مسألة الغايات التي يقدمها كانط تحت اسم أفكار. إذا نظر إليها من هذه الزاوية، فإنها تصبح كما لو أن ممراتٍ بين مناطق من الشرعية. ولكي ندرك «الثورة» الكانطية في برنامجها غير المعلن، يتعين علينا أن نتمكن من تركيب هذه الممرات في جملٍ. إنها كما يبدو لي عند كانط كما يقول ليوتار، اللغة أو الموجود وهو يقوم بتحديد مختلف الأسر القانونية، هي اللغة النقدية وإن كانت دون قواعد، وهو يقوم بصياغة تركيبات الجمل المختلفة. من هذا الجانب تبدو «**الإشكالية الكانطية**» - كما يرى - أكثرَ سياسيةً من كونها قضائيةً.[٢]

يحدد لنا ليوتار معياره في اختيار نصوص كانط السياسية فهذا الاختيار في حد ذاته اختيارٌ سياسيٌّ، ومن هذه النصوص الخاصة بالقانون، عقيدة الحق العام التي لم ينظر إليها ضمن أعمال كانط السياسية. وهذا ما يوضحه لنا بل ريدنغز[٣] في كتابه ***Introducing lyotard*** فيرى أن قول **بنغتون**[٤] أن **ليوتار** يعد مفكراً سياسيّاً في الأساس قولٌ صحيحٌ، وهو يشترط كذلك وضع ليوتار في مكانه السياسي بجانب مكانته بوصفه مفكراً، بالقدر نفسه.

---

١. ليوتار: ***النقد الكانطي للتاريخ، التبيه.***

٢. المصدر السابق ص٢٢ هـ٣.

3. Bill Readings

4. Bennington

إن ليوتار يطلب منا أن نفكر في السياسة وهو مطلبٌ ليس سهلاً، أن نفكر في السياسة حسبما يرى ليوتار معناه أن نضع فهمنا هذا المصطلح محل السؤال[١]. وإن الجملة الفلسفية عند كانط تتمثل بالجملة السياسية وذلك حين تكون نقديةً أي لا مذهبية. فالأخيرة، الجملة المذهبية أو النسقية تختلف عن الجملة النقدية في أنها تجد قاعدتها في النظام الذي تشير إليه فكرة النسق بوصفها عقيدةً[٢] ويعتمد في هذا على تحليل مقدمة نقد العقل الخالص.

إن كثيراً ممّا كان يرمز إليه كانط في رأي ليوتار للأداء النقدي يماثل أداء المحكمة أو أداء القاضي، ومع ذلك فإن القاضي هنا لا يمكنه أن تكون له سلطةٌ قضائيةٌ، إذ لا يوجد في حوزته كودٌ لنظامٍ قضائيٍّ ولا حتى مجموعةٌ مرجعيةٌ من الأحكام السابقة تمكنه من إجراء تحقيقه أو صياغة منطوق حكمه بناء عليها، وبالتالي فعليه أن يضع هذا القانون داخل نطاق بحثه. بناءً على وجهة النظر هذه تجد الفلسفة النقدية نفسها في ذات الوضع الذي يحتم على محكمة ما أن تعلن فيه: «هذه هي القضية» أو «هذه العبارة هي السليمة» أكثر مما هي في أيِّ محكمةٍ أخرى لا يكون في وسعها سوى تطبيق قاعدةٍ تقييميةٍ أقيمت سلفاً على أحد المعطيات الجديدة.[٣]

يعرض ليوتار في بداية كتاب «**الحماسة**» نصّاً في تقديم كانط لـ «نقد العقل الخالص». يوضح لنا - بالإضافة لمضمون وتاريخ أنساب كانط - كانطية ليوتار وسبب تسميته الفيلسوف المترحل وأن الفلسفة ترحال. يقول كانط:

في بادئ الأمر ظلت الدوغماطيقية تتحكم بشكلٍ مستبدٍ في الميتافيزيقا، وكان قانون هذا الاستبداد يحمل بصمات بربرية العصور القديمة، في ما بعد وبسبب حروب داخلية. ترتب على هذا الاستبداد، فوضًى كاملةٌ، وقام المتشككون - وهم نوع من البدو الرحل، الذين يمقتون أيَّ نوعٍ من الإقامة المستديمة فوق أرضٍ واحدةٍ - بقطع الرابط الاجتماعي.[٤]

---

1. Bill Readings: ***Introducing Lyotard*, *Art and Politics***, Routledge, London 1991, p. 105.

٢. ليوتار: ***الحماسة أو النقد الكانطي للتاريخ*** ص ٢١.

٣. المصدر السابق ص ٢٣.

٤. أنظر في ذلك د. أنور مغيث: ***فلسفة دولوز السياسية أوراق فلسفية***، العدد ٢، ٣ القاهرة ٢٠٠١.

ويعلق الفيلسوف الرحال على ذلك أنها دعوة إلى العقل بأن يعاود مرةً أخرى القيام بأكثر المهام المنوطة به صعوبةً، ألا وهي معرفة الذات وتشكيل محكمةٍ تمنحه الثقة في ادعاءته المشروعة. إن هذه المحكمة ليست - فيما يقول كانط - سوى نقد العقل الخالص.

ما بعد الحداثي بوصفه تحديداً كانطيّاً

يحدد **ليوتار** مهمة ما بعد الحداثى تحديداً كانطيّاً في أنها ليست تقديم واقعٍ، بل اختراع تلميحاتٍ إلى ما يقبل الإدراك ولا يمكن تقديمه. وهو لا يتوقع أن تؤثر هذه المهمة في المصالحة الأخيرة بين ألعاب اللغة التي عرف كانط أنها تحت اسم الملكات، تفصل فيها بينها هوةٌ. وأن يكون الوهم المتعالي هو الذي يأمل في الجمع الكلي بينها في وحدةٍ حقيقيةٍ.[1]

إن قراءة ليوتار تعتم وبشكلٍ جذريٍّ على هذا الجانب الوضعي أو الحياتي للأخلاق الكانطية عبر استغلالها مبدأ التسامي وتصويرها كنموذجٍ للوسيط بين حقلين: **المعرفة** و **الأفكار الباطنية**، إلى درجةٍ تصبح معها مصالح كلٍّ منهما على طرفي نقيض، وبالتالي ينظر إلى الأوامر الأخلاقية وكأنها تصدر عن صوت ضميرٍ غير منخرطٍ إطلاقاً بالهموم العملية للعالم الحقيقي. إن ليوتار باختصار يجعل كانط أقرب إلى **كيركيغارد** في كتابه «***خوف ورعشة***» منه إلى دوره بوصفه ممثلاً للاستقلالية التنويرية في قضايا الضمير الأخلاقي والسياسي والديني (نوريس: ص ١١٦).

ويرجع **نوريس** أخطاء **ليوتار** لوقوعه تحت ما أطلق عليه: النزعة **البرغماتية الجديدة ما بعد الحداثية**. يقول: مهما تكن العلاقات معقدةً لدى كانط فإن الفهم والعقل العملي لا يمكن فصلهما. ليس على الأقل إلى درجة اعتبارهما كما يفعل ليوتار ينتميان إلى ألعابٍ لغويةٍ اختلافيةٍ بشكلٍ كلّيٍّ بحيث يقعان خارج كلِّ أملٍ بتوظيفٍ واقعيٍّ يستند إلى أرضياتٍ

---

1. Lyotard: ***Answer to The Question what is the Postmodern***? In Postmodern Explained, Trans by Julian Pefais and Maron Thmas London, 1991.

ملحق بترجمة الوضع ما بعد الحداثي ص ١٠٩.

معرفيةٍ وتاريخيةٍ وسياسيةٍ - أخلاقيةٍ مشتركةٍ. إن المشكلة مع الكثير من التنظيرات الراهنة سواءً قدمت بروحٍ ما بعد حداثيةٍ أو ما بعد بنيويةٍ أو برغماتيةٍ جديدة، هي أنها تختزل كل الأنظمة الناطقة باسم الحقيقة إلى مجرد لعبةٍ تمارس «**خطاباتٍ**» متنافسةٍ خاليةٍ من أيِّ ضمانٍ أو مشروعيةٍ خارج ما تزودها إياه قواعد اللغة الشفوية الراهنة (نوريس، ص ٩٤). إن ما تقدمه هذه القراءة ما بعد الحداثية للتسامي الكانطي، هي في ما يرى نوريس - نظرةٌ من الشك المعرفي المتطرف إضافةً إلى سيادةٍ معزولةٍ كليّاً عن أسئلة المسؤولية أو المشروعية المنتمية للعالم الحقيقي (نوريس، ص ٢٤٦).

رابعاً: دريدا، النقد المعرفي والالتزام الأخلاقي:

الفيلسوف الرابع الذي نتناول موقفه من كانط هو جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) صاحب الفلسفة التفكيكية، والذي تتميز فلسفته بأنها تمثل نحواً خاصّاً داخل ما بعد الحداثة. تطلق عليه **مارغريت روزا** مصطلح «**ما بعد الحداثة التفكيكية**»[1] وهي تطلق هذه التسمية اعتماداً على ما كتبه سنة ١٩٧٨ في دراسته «**الحقيقة في التصوير**»[2]، إذ ترى أن دريدا في هذا العمل يرهص بتوجيه ليوتار لما بعد الحداثة نحو تفكيك «**ما ورائية النص**»، وذلك في كتابه الوضع ما بعد الحداثي، وإن كان دريدا نفسه يحترز من استخدام مصطلح ما بعد الحداثة.[3]

وتعتمد **روزا** في هذا التحليل على كرستوفر نوريس في دراسته المنعطف التفكيكي. لكن التفكيكية تثير اعتراضات بعضهم، فهي عندهم أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة أو على الأقل تلغي المسافة بينهما اعتماداً على اهتمامها بالنص والكتابة. ومقابل هذه

---

1. Deconstructionist post-modernism
2. The Truth in Painting
3. Christopher Norris: ***The Deconsttuctructive turn,*** London 1983
نقلاً عن مارغريت روزا: ما بعد الحداثة، ص ٥٤ - ٥٥.

الانتقادات يؤكد **دريدا** حرصه على خصوصية الخطاب الفلسفي. كما يتضح في حوارٍ له مع **هنري رونس**.[١]

يقترب دريدا من الأنطولوجيا والإبستمولوجيا من خلال مسألةٍ إضافيةٍ هي الكتابة كنشاطٍ واهتمامٍ فلسفيٍّ، وهو يقرر «**أنه لا يوجد شيءٌ خارج النص**»، وهكذا يلفت انتباهنا إلى غياب حدود التمثل وينتج من ذلك مسألةٌ مشتقةٌ من كانط وهي كيف يحدث أن نتعرف إلى غياب الحدود[٢]. إن تحليل دريدا لكتاب كانط «***نقد ملكة الحكم***» في دراسته «**الحقيقة في فن التصوير**» يركز على فكرة الملحق والتكملة: «عند دريدا إن عدم الاتساق في كتابه «***نقد ملكة الحكم***» كنتيجةٍ لتطور الخيال الجامح عند كانط في أن الحصول على الحقيقة هو أن تتحقق غاية الكتابة، غير أن هدف دريدا ليس تخطئة كانط أو حججه، بل بالأحرى، الظاهر الحتمي لهذه التناقضات، يخبر نص دريدا نفسه، ومن ثم تصبح المسألة تأكيد إمكانية الخطأ للذات، ولمن يتعرض لغايات الكتابة.[٣]

وهناك من يدافع عن تفكيكية دريدا ويستنكر الفهم الخاطئ لها، كما نجد لدى صاحب «نظريةٌ لا نقديةٌ» الذي يتوقف عند اتهامٍ يتكرر - غالباً من **سيرل وهابرماس**[٤] - مؤداه أن التفكيكية هي مجرد «**حقيبةٍ بلاغيةٍ من الخداع**» وتكنيكٍ لإلغاء حدود الجنس الأدبية بين الفلسفة من جهة والشعر والأدب أو النقد الأدبي من جهةٍ أخرى. وهو يستشهد - خلاف ذلك - بقول دريدا:

---

١. جاك دريدا: مواقع، حوارات، ترجمة وتقديم وتقديم فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٨ ص ١٢ .انظر دراستنا جاك دريدا، التفكيك والاختلاف في الفكر العربي المعاصر، مجلة ***دراسات عربية***، بيروت عددا ديسمبر ١٩٩٧، يناير – فبراير ١٩٩٨.

٢. وانت وكليموفسكي: ***كانط***، ص ١٧٤.

٣. المصدر السابق ص ١٧٦.

٤. كتب أير A. J. Ayer عن دريدا بوصفه شخصاً أدبياً بلاغياً مزعجاً، أفكاره غير جديدة باهتمام مفكرين جادين، نوريس على العكس يرى أن التفكيك ينطوي على عناء فكر، سعى نحو نقض حاسم، يضعه بصراحة مع الكانطية أكثر مما يضعه معارضيه المتعجريفين Norris: Derrida, Fontana, p. وكذلك نجد نفس الدفاع في كتاب نوريس، ***نظرية لا نقدية*** ص ١٥.

في كتاباتي لم تتدمر أو تتحدى أبداً قيمة الحقيقة وكل القيم المرتبطة بها ولكن فقط أعيد توظيفها ضمن سياقاتٍ أكبرَ قوةً وأرحب وأغنى.[١]

وفي هذه السياقات - وهذا ما يهمنا - بالنسبة لدريدا كما بالنسبة لكانط، تمتد القضايا التفكيكية في حقل البحث الإبستمولوجي إلى مسائل ذات محتوًى أخلاقيٍّ سياسيٍّ. فالتفكيكية ملتزمةٌ على الرغم من كلِّ شيءٍ، أخلاقيةٌ، وهي ملتزمةٌ بتلك القيم الموجودة في **النقد التنويري**[٢]، والدفاع نفسه نجده في كتاب نوريس «**دريدا**» الذي خصص أحد فصوله عن دريدا وكانط. وهو يرى أن من الخطأ النظر إلى التفكيكية وكأنها تؤسس بشكلٍ مطلقٍ لقطيعةٍ مع خطاب النقد التنويري فقد: «**عمل دريدا على جعل خطاب التنوير أكثر راديكاليةً مستجوباً**» مثله اللامفكر بها، يقصد تناقضاته، في الوقت الذي ظل يحترم فيه أسسه النقدية الباحثة عن الحقيقة.[٣]

ويربط كرستوفر نوريس بين كانط ودريدا، فكلاهما تعرض للهجوم، إن عمل دريدا المعترف به على الرغم من الحرب المفتوحة، علامةٌ على هذا العنف الذي يثيره أيُّ تحدٍّ لبروتكولات النقاش العقلي. وهنا نتذكر هجوم كانط على معلمي أسرار الدين وهؤلاء الذين تبنوا «**نغمةً رؤيويةً**» ليعطلوا برلمان العقل[٤]، وجريمتهم الأسوأ من وجهة نظر كانط،

---

1. Norris: ***Derrida, P***.

٢. افترض نوريس «أن هناك بعدا أخلاقياً في كتابات دريدا أدركه معظم معلقيه. ومن وجهة النظر هذه يرى دريدا كبديهية، أن الفلسفة في التراث الغربي قد انشغلت، لوقت طويل بمشكلات المعرفة والحقيقة والعقل، وهي مشكلات لا مناص من ارتباطها، فعلياً بهذا التراث بالاستمرار في التفكير فيها عبره، ص ١٧٢.

٣. يقول إن دريدا يمضي نحو تعريه المثال الكانطي للفلسفة الذي يعاملها بوصفها موضعاً للسؤال النزيه المحض المتحرر من ضغوط التصادم الحكومي استناداً إلى عدم مشاركتها المكفولة في الشؤون العملية. ويوضح كيف أن بلاغة اللامبالاة تخدم رفع صورة الفلسفة ذاتها كما تساعد بحسم شديد على إبعاد الاهتمام عن رهاناتها وانشغالاتها بالعالم خارج الجامعة. لكن إيراد هذه الحجج ضد المثالية الكانطية - وربط هذه المثالية بإبستمولوجيا معينة تحض المعرفة والعقل والحقيقة - لن تكون افتراضاً بأننا نتخلى عن المشروع الكامل للنقد التنويري، ص ١٨٠.

٤. يقول كانط في دراسته «*ما التنوير؟*» لقد ركزت اهتمامي في بحثي حول عصر التنوير، على ذلك النوع الذي يحررالناس من حالة القصور التي يبقون هم المسؤولون عنها ووقفت على المسائل الدينية؟ ذلك لأن لا مصلحة لحكامنا في ما يخص الفنون والعلوم، في أن يقوموا بدور الأوصياء. ثم إن حالة القصور هذه الدينية التي تناولتها، هي الأكثر ضرراً والأدهى خزياً: كانط: ما التنوير؟ مجلة *الكرمل* العدد ١٣ ص ٦٤.

هي التشويش الحادث بالتالي بين حقائقَ قابلةٍ للسؤال المتعقل وحقائقِ قانونٍ أخلاقيٍّ. إن معلمي الأسرار الدينية يأثمون في حق العقل والأخلاق والدين على السواء حين يتسببون في انهيار مصطلحات هذا التمييز الحاسم كما يصيغه دريدا ملخصاً كانط، أنهم لا يميزون العقل التأملي المحض من العقل العملي المحض ويظنون أنهم يعرفون ما يكون قابلاً للتفكير فيه كليةً، ويصلون عبر الوجدان وحده إلى قوانينَ شاملةٍ تخص العقل العملي.[١]

ويرى نوريس في الفصل الذي عقده عن دريدا وكانط أن فيلسوف التفكيكية، مثل كانط، لا ينكر وجود عالمٍ في الخارج، وأن اللغة يمكنها التعامل مع هذا العالم. لكن ما ينكره هو فكرة الواقعية المتعالية عند كانط التي تفرض تصوُّراً متشيِّئاً للإحالة[٢]، وبهذا فإنه يغلق تلك الأبعاد للتبادل المنتج بين العالم والنص. ويستشهد نوريس بفقرةٍ من كتاب دريدا «*التشتت*»[٣] (ص: ٤٣) توضح الفقرة هذه النقطة، يقول دريدا:

في كلِّ مرةٍ يحاول المرء أن يربط الكتابة بمصدر توكيدٍ خارجيٍّ أو أن يحاول القيام بقطيعةٍ مع المثالية بصورةٍ متعجلةٍ فإنه قد يضطر إلى تجاهل بعض الاكتشافات النظرية الحديثة... وفي كلِّ مرةٍ يحدث ذلك، فإن المرء سوف يعود بكلِّ تأكيدٍ إلى المثالية بشكلٍ ما لا يمكنه إلا أن يرتبط بها خاصةً عن طريق التجريبية أو الصورية. ومثل كانط فإن دريدا يرى كيف تختلط هذه المواقف إلى حدٍّ يستحيل معه تميز الميتافيزيقا التجريبية من نقيضها المثالي. ويصر مثل كانط على أن مثل تلك التداخلات يمكن تحاشيها عن طريق اهتمامٍ شديدٍ بالمشكلات التي تحيط بعملية الوصول إلى الحقيقة عن طريق تمثلنا لها.[٤]

ويدافع نوريس عن دريدا، الذي كان منغمساً إلى حدٍّ كبيرٍ في كل إشكالات ما بعد الكانطية التي تتعلق بالعقل والتمثل. ويرى أن القول برفض دريدا كلَّ أنواع النقد الإبستمولوجي وتعامله مع الفلسفة على أنها مجردُ نوعٍ من أنواع الكتابة، وعدم اهتمامه

---

١. كرستوفر نوريس: ***نظرية لا نقدية:*** ص ١٧٨.

2. Reference

3. Disseminatin

4. Norris: ***Derrida***, p. 147

بشكلٍ محدّدٍ بمشكلات المعرفة والحقيقة، ليس مسألةً بسيطةً كما أوحى بذلك **ريتشارد رورتي**، فنحن لا يمكننا أن ننكر أنه يفكر في هذه القضايا على أنها قد قُدِّمت على النحو الذي تتخلص فيه من المشكلات الجادة في التأسيس النصي أو المدون للبراهين الفلسفية، وأنه إذا كان قد أكد أن الفلسفة هي «**نوعٌ من أنواع الكتابة**» لكي يجعل هذه المقولة هي الأكثر قوةً وفاعليةً، فإن هذا لا يعني أنه قد ظهر في أفقٍ «ما بعد - فلسفيٍّ» وذي نزعةٍ نصيةٍ خالصةٍ.

يلتزم دريدا كما يظهر في كثيرٍ من تأكيداته بالنقد الكانطي التنويري وقد قدم في مقالته «الكوجيتو وتاريخ الجنون» نقداً لكتاب فوكو «الجنون والحضارة» وفيه يرى أن ما قدمه فوكو ينطوي على تناقضاتٍ تساوي بالفعل شكلاً من سوء النية الفكري. وفي نهاية مقالته يشدد على ضرورة الوفاء بالعهد مع تقاليد النقد التنويري الكانطي.

السؤال المهم الذي شغلنا وسعينا لمناقشته وقد أشرنا إليه على امتداد صفحات الدراسة هو: أيُّ الجوانب في فلسفة كانط توقف أمامها فلاسفة ما بعد الحداثة؟ لا نود أن نكرر ما سبق أن ذكرناه من أن النقد هو الأساس الذي شغلهم وانطلقوا منه ودارت أبحاثهم حوله بحيث اكتشفوا فيه جذور الاختلاف بين مجالات قوى العقل المختلفة، وإن كانط - وهذا هو المهم - لم يتوقف عند نقد المعرفة بل إن النقد يشمل مجالاتٍ متعددةٍ أهمها المجال التاريخي السياسي، لقد وجد كلٌّ من دولوز وليوتار ودريدا في نقد ملكة الحكم فلسفة كانط النقدية، عالجها دولوز بشكلٍ تاريخيٍّ تحليليٍّ وقدم هذا النقد لليوتار وسيلةً لتطوير فلسفته واتخاذها نحواً لغويّاً جديداً كما يظهر في الاختلافي والنقد الكانطي للتاريخ واعتمد عليها ميشيل فوكو في مجال السياسة والثورة.

في مقابل الاهتمامات الأكاديمية التي توقفت أمام فلسفة كانط النظرية الإبستمولوجيا، وفلسفته العملية، الأخلاق والتطرق أحياناً إلى إسهاماته في مجال فلسفة الجمال وفلسفة

الدين فإن فلاسفة ما بعد الحداثة وجدوا في النقد الكانطي سبيلاً للاختلاف. بحيث نستطيع أن نؤكد أن مقابل القراءات المختلفة التي سبق وأن تناولت فلسفة كانط من تحليليةٍ وماركسيةٍ وبنيويةٍ ثمة قراءةٌ متميزةٌ ما بعد حداثية للفلسفة الكانطية. وهذه القراءة توضح جوانبَ مهمةً في فلسفته لم تتطرق إليها غيرها من القراءات، بالإضافة إلى أنها تؤكد أيضاً أن دور فلسفة كانط ومكانتها لا يقلان عن دور فلسفة نيتشه ومكانتها في في فلسفة ما بعد الحداثة.

الانقسام العلماني ـ الديني معاثر التراث الكانطي[1]

ريتشارد ج. برنشتاين[2]

في سياق أطروحاته حول العصر العلماني يُميّز الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور بين ثلاثة معانٍ مختلفة للعلمانية، لكنها متصلة في ما بينها. يركز المعنى الأول على الفضاءات الشعبية التي زُعم إفراغها من الله ظاهريّاً. وفي المعنى الثاني يبيّن تايلور أن العلمانية تشكّلت بعد تراجع الاعتقادات والممارسات الدينية، وانصراف الناس عن الله، والتوقف عن الذهاب إلى الكنيسة.

أما المعنى الثالث فهو يعدّ الهمّ الرئيس لتايلور، ويركّز على ضرورة الانتباه إلى «شروط الاعتقاد».

تسعى هذه المقالة إلى تأصيل أطروحات تايلور وتتركّز على إشكالية الانقسام العلماني الديني في التراث الكانطي.

استهلّ كاتب المقالة بحثه ببيان آراء تشارلز تايلور المطروحة في كتابه «***عصرٌ علمانيٌّ***» والتي أكّد فيها على أنّ إنسان العصر الحديث يمرّ في ثلاث مراحلَ علمانيةٍ، هي كالتالي:

المرحلة الأولى: خلوّ الأجواء العامّة من الله.

المرحلة الثانية: الإعراض عن المناسك والمعتقدات الدينية.

المرحلة الثالثة: الحياة الاجتماعية التي يصبح الاعتقاد بالله فيها أمراً جديداً ومحظوراً، إذ جميع المعتقدات الدينية في المجتمع تواجه معارضةً وتحدّياتٍ كبيرةً.

---

١ . المصدر: ***الاستغراب***، العدد : ٩، السنة الثالثة - خريف ٢٠١٧م/ ١٤٣٩هـ، العدد ٤، المجلد ٧٦، شتاء ٢٠٠٩.

Bernstein, R. J. (2009). **The Secular-Religious Divide: Kant's Legacy**. ***Social Research: An International Quarterly*** 76(4), 1035-1048. (www.muse.jhu.edu/issue/28860).

تعريب: طارق عسيلي

2. Richard J. Bernstein.

هدف كاتب المقالة من تدوين هذه المقدّمة هو إثبات كون العلمانية في جانبها الفلسفي مدينةٌ لإيمانويل كانط، فهذا الفيلسوف حتّى وإن سعى إلى تصوير الإيمان على أساسٍ عقليٍّ، إلا أنّه ساهم أكثر من أيِّ فيلسوفٍ آخرَ في ترسيخ الفكر الإلحادي؛ وفي هذا الإطار أكّد الكاتب على أنّه ضمن مشروعه الفكري «نقد العقل الخالص» قال بصريح العبارة: «إنّنا غير قادرين على إثبات وجود الله عزّ وجلّ بالأدلّة النظرية»، لذا يمكن اعتبار هذا الرأي خلفيةً مناسبةً لكلّ ملحدٍ كي يثبت آراءه الإلحادية ويدّعي عدم إمكانية الاستناد للأدلّة العقلية في هذا المضمار، وبذلك يتسنّى له التشكيك بوجود الربّ بادّعاء أنّه يسير على النهج الكانطي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ كانط مع كونه مسيحيّاً متديّناً، لكنّ فلسفته الأخلاقية يمكن أن تُتّخذ كذريعةٍ للتشبّث بالفكر العلماني، بل الأمر يتعدّى ذلك لكونها تعتبر تحدّياً جادّاً للمعتقدات الدينية؛ فهو من خلال نظرياته مهّد الطريق للفكر الإنساني ذي الطابع الحصري والمستقلّ بالذات، وهذه الميزة بكلّ تأكيدٍ تعتبر مرتكزاً أساسيّاً للنزعات العلمانية التي تعاقبت في الأوساط الفكرية، فهو حتّى وإن قصد في بادئ الأمر تعيين حدود العقل لكي يُفسح المجال للإيمان ويكبح الجموح العقلي في الفكر البشري، إلا أنّ نظرياته التي فصل فيها الأخلاق عن الدين، وآراءه الأخلاقية بشكلٍ عامٍّ؛ تعتبر بحدّ ذاتها بنيةً أساسيةً لترويج النزعة الإنسانية.

التحرير

******

يكتب **تشارلز تايلور** في كتابه «***عصرٌ علمانيٌّ***[1]» ما يلي:

> **يتشكل التحول إلى العلمانية بهذا المعنى، من مجموعة أشياء، منها الانتقال من المجتمع الذي لم يكن الإيمان بالله فيه مرفوضاً، ولم يكن إشكاليّاً، إلى المجتمع الذي يُفهم فيه أن الإيمان مجردُ خيارٍ بين خياراتٍ أخرى، ولكن ليس أسهلها اعتناقاً.**

إذاً ما يعنيه تايلور بـ «**العصر العلماني**» هو العصر الذي أصبح فيه كلٌّ من الاعتقاد الديني والإلحاد خياراتٍ حقيقيةً وقابلةً للتطبيق[٢]. السؤال الذي يثيره تايلور هو:

كيف انتقلنا من ظرفٍ عاش فيه الناس بسذاجةٍ ضمن إيمانٍ تفسيريٍّ بالله في العالم المسيحي، إلى آخر نتنقل فيه جميعنا بين موقفين، ويظهر فيه تفسير كلٍّ واحدٍ حدّ ذاته؛

1. In "A SECULAR AGE"

٢. لأهداف تتعلق بالبحث سأستعمل تعبيري «الاعتقاد الديني» و «الإيمان الديني» بطريقة تبادلية على الرغم من أن الإيمان الديني يشتمل على أكثر من مجرد مجموعة من المعتقدات.

وهو بالإضافة إلى ذلك، بات فيه الإلحاد لكثيرين الخيار الافتراضي الأهم؟ هذا هو التحول الذي أريد توصيفه، وقد أشرحه أيضاً (بشكلٍ محدودٍ جدّاً)...

الصيغة المختصرة للسؤال الذي أراد تايلور الإجابة عنه هي: كيف انتقلنا من الزمن الذي، على الأقل في الغرب، لم يشكك فيه أحدٌ جديّاً، بوجود إله متعال، إلى عصر علمانيٍّ بات فيه الإيمان والإلحاد بشكلٍ خاصٍّ «خياريْن حقيقيْين» بالنسبة لملايين البشر؟

يزودنا تمييز تايلور بين معاني العلمانية المتعددة بأرضيةٍ مساعدةٍ لإثارة السؤال الآتي: كيف أسهمت الفلسفة بإيجاد عصر علمانيٍّ؟[1] وما الدور الذي لعبته الفلسفة في إيجاد عصرٍ علمانيٍّ يكون فيه كلٌّ من الإيمان والإلحاد خيارَيْن قابليْن للتطبيق؟ لست بصدد الحديث عن الفلسفة عموماً، بل عوضاً عن ذلك سأركز على مفكرٍ واحدٍ هو إيمانويل كانط. أظن أن النتائج - سواء منها المقصودة أو غير المقصودة - لفلسفة كانط النقدية كان لها أعظم تأثيرٍ فلسفيٍّ في جعل الإلحاد بديلاً شرعيّاً من الإيمان بإله متعالٍ. في الأساس، قد تبدو مقالتي متناقضةً لأن كانط كان ثابت الإيمان، فهو مسيحيٌّ أتى من خلفيةٍ شديدة التدين. كان يؤمن أن المسيحية هي الدين العقلاني الكلي الصحيح. وكما يلاحظ **تايلور**:

> **تستمر فلسفته في بث هذا الشعور بالحاجة الملحة لله والخير، حتى حين يصوغ إيمانه التقوي في قالبٍ إنسانيٍّ المركز.**

مع ذلك أريد أن أبين أن كانط ليس لم يزودنا فقط بالسبب المنطقي للإيمان الديني، بل فعل أكثر من أيِّ فيلسوفٍ حديثٍ آخرَ من أجل دعم الشرعية وإضفائها على الذين يشككون جديّاً بالإيمان الديني بإله متعالٍ.

فلنتذكر إعلان كانط الشهير في ***نقد العقل المحض*** أنه كان «مضطراً لرفض المعرفة، من أجل إفساح المجال للإيمان.» ما الذي عناه كانط بهذا الزعم اللافت للنظر؟ إن ***نقد العقل المحض*** الكانطي هو بالتأكيد أحد أصعب الأعمال الفلسفية وأكثرها تعقيداً وجدباً. وبالتالي يسهل إغفال مأساته الوجودية. كان لدى كانط نظرةٌ عميقةٌ إلى الميول الدينية،

---

١. تايلور لا يدّعي أن كل المجتمعات الراهنة علمانية. فهو مهتم بالدرجة الأولى «بحضارة محددة، وهي حضارة الغرب الحديث، - أو في التجسد القديم، المملكة المسيحية اللاتينية.

تحديداً الرغبة المسيحية في فهم ومعرفة وجود القدير المتعال. إذ منذ بزوغ فجر المسيحية، توالت المحاولات لتبيان أننا نستطيع أن نعرف شيئاً عن خالقنا وحتى أن نقدم البراهين على وجود هذا الإله. فبدءاً بأنسلم ومروراً بديكارت ولايبنتز، ناضل اللاهوتيون والفلاسفة المسيحيون لحل هذه المشكلة. لكن ما شرع كانط في تبيانه - بشكلٍ حاسمٍ - هو استحالة الحصول على هذه المعرفة (الكلمة الأساسية هنا هي «المعرفة.») والهدف من ثورته الكوبرنيقية هو التأسيس للقول بمحدودية معرفتنا، وأننا لا يمكن أن نعرف أيَّ شيءٍ حول ما يتجاوز حدود التجربة الممكنة. فهو لم يسعَ فقط لتقويض البراهين التقليدية على وجود الله، بل سعى ليبرهن على استحالة هذا البرهان العقلي النظري. ومع ذلك أراد كانط أيضاً أن يبرهن على شيءٍ آخرَ. فحتى حين يتم الاعتراف بحدود المعرفة، فإننا نظل نتشوق ونسعى لمعرفة الله ويمكننا أن نقول - على الرغم من أن هذه ليست لغة كانط - أن مأزقنا الإنساني هو أن هناك شيئاً عميقاً يختص فينا، شيئاً جوهريّاً للعقل ذاته يغوينا بالتفكير بأننا نستطيع بلوغ معرفة ما يتجاوز حدود المعرفة البشرية. وهذه الغواية، «**هذه الخديعة الديالكتيكية**» هي التي تحتاج أن تُقَاوَم مرةً بعد أخرى.

بعد كانط، وعلى الرغم من وجود بعض المقاومة، زعم بعض المفكرين أن العقل البشري يكفي للبرهان على وجود الإله المتعالي[١]. لكن كانط، كما أشرت، لم يكن ملحداً. كان لاذعاً في نقده للملحدين كما لو كان من الدوغمائيين. إذ حين يزعم الملحد أنه يعرف أن الله غير موجودٍ، فهو يرتكب الخطأ نفسه الذي ارتكبه الدوغمائي، وهو: ادعاء معرفة ما لا يمكن معرفته. بهذا المعنى، يكون الإيمان الديني حقّاً «وراء» العقل البشري - أو على الأقل وراء ما يسميه كانط العقل النظري أو العقل التأملي. وعلينا أن نثير سؤالاً مختلفاً: إذا كان ثمة شيءٌ ما هو أساس الإيمان بإلهٍ متعالٍ؟

قبل أن أناقش كيف يتعامل كانط مع هذه المسألة، أريد أن أؤكد أن تراثه ذو حدين. فهذا التراث يؤمّن المؤاساة للذين يؤمنون بأن إيمانهم الديني لا يتعارض مع العقل.

---

١. أشدد على «المتعالي» لأن هناك فلاسفة مثل هيغل الذي يؤكد وجود الله أو الروح المطلق لكنه يرفض الانقسام الأنطولوجي الثابت بين ما هو محايث ومتعالٍ، بين ما هو متناهٍ وغير متناه.

فبالفعل، لا يمكن للكانطي الحقيقي أن يعتقد أن ما يمكن أن يتعلمه من العلم، بما في ذلك البيولوجيا التطورية، يمكن أن يشكل أيَّ خطرٍ على إيمانه. كما العلم الطبيعي لا يقدر أن يثبت أو ينفي وجود الله. هذه واحدةٌ من النتائج والواضحة والمتينة لـ ***نقد العقل المحض***. وهكذا، كان لكانط تأثيرٌ هائلٌ في الفكر البروتستانتي ما بعد - الكانطي في المساعدة على توطيد سلامة الإيمان. وخاصة الإيمان بالإله المسيحي الذي لا يتعارض مع ما يمكن أن نعرفه ونتعلمه من العلم.

لكن يمكن للعلماني غير المؤمن (بالمعنى التايلوري الثالث) أن يحصل على الدعم من كانط. فهو ليس مضطراً للادعاء بأنه يعرف بأن الله غيرُ موجودٍ. إنه لا يحتاج إلا للتأكيد على أنه عميق الشك بهذا الإيمان الديني. لِمَ؟ لأن كانط برهن على أننا لا نملك ولا يمكن أن نملك أسباباً نظرية للتأكيد على أن هذا الإله موجودٌ. إذاً المؤمن وغير المؤمن كلاهما يمكن أن يلجأ إلى كانط لتسويغ موقفه.

ثمة طرقٌ إضافيةٌ كان لكانط فيها تأثيرٌ هائلٌ في تشكيل العصر العلماني. يدّعي أغلب المؤمنين الدينيين العاديين (مسيحيّين وغير مسيحيين) أن الأخلاق ذاتها متأصلةٌ في دينهم. فالنصوص المقدسة، سواءً الكتاب العبري، أو العهد الجديد، أو القرآن، مفعمةٌ بالوصايا حول ما نصحنا الله بفعله وعدم فعله. وعليه يعتبر الإله المحب المصدر والأساس النهائي لواجباتنا وإلزاماتنا الأخلاقية. وعلى المستوى الوجودي، كان هذا مَصُوغاً بشكل مسرحيٍّ: «**لو لم يكن الله موجوداً، فإذاً كل شيء مسموحٌ**». وبشكلٍ أقلَّ مسرحيةً، يعتقد العديد من المؤمنين العاديين بأن الله هو ملاذهم وسندهم، وأن الإنسان من دون إيمانٍ يجد نفسه عالقاً في شرك النسبية الأخلاقية.

على الرغم من إيمان كانط المسيحي، فإن فلسفته الأخلاقية، لا تساعد الملحدين فحسب، بل أيضاً تقوّض أسس أعمق الاعتقادات التي يؤمن بها كثير من المؤمنين بالدين. بالتأكيد لم يكن كانط نسبيّاً أخلاقيّاً أو شكوكيّاً، بل كان يحاول البرهنة على مبادئَ أخلاقيةٍ كليةٍ. الإلزام الأخلاقي يتطلب أن نتصرف بطريقةٍ تحترم كرامة كلِّ إنسانٍ. لكن ما الأساس الذي تقوم عليه هذه الأخلاق؟ ما هو مسوّغ الإلزام المقولي الكلي؟ الأساس والتسويغ،

يمكن أن يوجدا في ملكة العقل العملي. من هذا المنطلق يبرهن كانط على أننا بوصفنا كائناتٍ عاقلةً عمليةً نعطي القوانين الأخلاقية لأنفسنا، فإننا نشرّع لأنفسنا، ونربط أنفسنا بالقوانين الأخلاقية الكلية. وبالتالي فإن أيَّ محاولةٍ لتبرير المبادئ الأخلاقية من خلال اللجوء إلى أيِّ إلهٍ متعالٍ هي نوعٌ من أخلاقيات التبعية لسلطة تنتهك استقلاليتنا وحريتنا. حين يبدأ كانط «دينه ضمن حدود العقل المجرّد»، تراه يصرّح مشدداً:

بقدر ما ترتكز الأخلاق على مفهوم الإنسان بوصفه كائناً حرّاً، وبسبب هذه الحرية، يربط نفسه من خلال عقله بالقوانين غير المشروطة، فلا حاجة لفكرة موجود آخرَ فوقه لكي يدرك واجبه، ولا ليلاحظ، حافزاً غير القانون نفسه. على الأقل إنه خطأ الإنسان الخاص إذا كانت هذه الحاجة موجودةً فيه، لكن في هذه الحال أيضاً لا يمكن أن تُرفع الحاجة عن طريق أيِّ شيءٍ آخرَ: لأن كل ما لا يصدر من ذاته ومن حريته لا يوفر علاجاً للنقص في أخلاقه. - من هنا فإن الأخلاق من جهتها ليست بحاجة للدين أبداً (سواءً موضوعيّاً، في ما يخص الإرادة، أو ذاتيّاً، في ما يخص القدرة) لكنّها، خلافاً لذلك، لديها اكتفاءٌ ذاتيٌّ بفضل العقل العملي المحض (كانط ١٩٧٨).

هذه كلماتٌ مهمةٌ تلامس جوهر ما يؤكده عددٌ من المؤمنين الدينيين الحديثين، وهو: أن المعتقدات الدينية والإيمان بالله هي الأساس لأخلاقهم - شعورهم بالصح والخطأ، وبما هو خيرٌ وشرٌ. بصراحةٍ، إن كانط يقول لنا أننا لسنا بحاجةٍ إلى الدين (الإيمان بإله متعالٍ) من أجل التأسيس الأخلاقي أو للسلوك الأخلاقي. لكنه يتحفنا بادعاءٍ أقوى، إذا لجأنا إلى الله من أجل تسويغ واجباتنا الأخلاقية فإننا ننتهك المسلّمات الأخلاقية وهي: استقلالنا وحريتنا في التشريع الذاتي. لكننا نحن، ونحن فقط (بوصفنا كائناتٍ عمليةً عاقلةً) من نربط أنفسنا بالقوانين غير المشروطة. لذلك يدين كانط الذين يشعرون بالحاجة للجوء إلى الله من أجل تسويغ واجباتهم الأخلاقية وكذلك الذين يعتقدون أن معتقداتهم الدينية ضروريةٌ لتوفير «**الباعث**» من أجل اتباع القانون الأخلاقي. وهكذا إذا تتبعنا تفكير كانط حول الأسس العقلية العملية للأخلاق، يمكننا أن نعرف لماذا كان له هذا التأثير القوي في إيجاد عصرٍ علمانيٍّ. وكانط يقوض أسس ما كان، وما زال، في صميم ما يشدد عليه العديد من المؤمنين وهو: أن هناك علاقةً جوهريةً بين أديانهم ومعتقداتهم الأخلاقية، وأن الله هو المصدر والأساس لمعتقداتهم الأخلاقية. من هنا يمكننا أن نفهم لماذا يشبّه اثنان من أكثر

المنظرين تأثيراً في القرن العشرين أنفسهم بكانط، فقد طوّر هذان المفكران نظريات في العدالة من دون أن يتوسلا سلطة إله متعالٍ: **جون راولز**[1] و **يورغن هابرماس**[2]. فكلاهما يسعى للبرهنة على أننا نستطيع تطوير نظرياتٍ علمانيةٍ حول العدالة والأخلاق من دون أيّ لجوءٍ إلى رؤًى كونيةٍ دينيةٍ. لذلك يمكننا ويجب علينا أن «نضع بين قوسين» هذه الرؤى الكونية الشاملة في تطوير نظرية أخلاقٍ وعدالةٍ. حتى المفكرون والفلاسفة الذين يعارضون جذريّاً مزاعم كانط حول العقل العملي والقانون الأخلاقي أقرُّوا بفصله الحادّ بين الأخلاق والإيمان الديني. كما أن النفعيين يقبلون الفصل الجذري بين الأخلاق والاعتقاد الديني، أو يعدّون فيلسوفاً مثل **رتشارد رورتي**[3]، الذي يكتب أحياناً كأن كل ما هو خطأٌ في الفلسفة الحديثة يمكن نسبته إلى كانط. يزعم رورتي أن الهوس الفلسفي المعاصر بالحقيقة، والموضوعية، والواقع هو أثرٌ «للدين السلطوي» وأثرٌ للميل الديني للبشر لإذلال أنفسهم أمام سلطة غير إنسانيةٍ. والسمفونية العظيمة لرورتي هي: لا يوجد ما يمكننا الاعتماد عليه غير أنفسنا وغير البشر الآخرين. لكن على الرغم من معاداة الإنسان الواضحة الكانطية، فإنه يستطيع أن يروي قصةً متماسكةً تأخذنا من إصرار كانط المفرط في التقوى على أننا يجب أن نعتمد على حريتنا في أن نشرّع ذاتيّاً من خلال نقد نيتشه المسيحية إلى الإنسانوية العلمانية المعادية لكانط عند رورتي. المسألة الأساسية التي أريد التأكيد عليها هي: على الرغم من دفاع كانط عن الإيمان المسيحي، أسست فلسفته النقدية للتراث العلماني الذي يفصل الأخلاق عن الدين.

يتحدث **تايلور** عن إنسانيةٍ «حصريةٍ» أو «مكتفيةٍ بذاتها». وعندما تنشأ الإنسانية الحصرية في الحداثة، يكون مجيء العصر العلماني. وهذا ما كتبه:

أريد أن أعلن أن مجيء العلمانية الحديثة بالمعنى الذي حددته يتزامن مع نشوء المجتمع الذي، للمرة الأولى في التاريخ، صارت فيه الإنسانية المكتفية بذاتها كليّاً خياراً

1. John Rawls

2. Jürgen Habermas

3. Richard Rorty

متاحاً بشكلٍ واسعٍ. أعني بهذا الإنسانية التي لا تقبل أيَّ أهدافٍ نهائيةٍ وراء الازدهار الإنساني. وهذا لم يصح على أيِّ مجتمعٍ سابقٍ.

إن تصنيف «الإنسانية المكتفية بذاتها كليّاً» لا يناسب كانط، وذلك لأسبابٍ كثيرةٍ، أهمها إيمان كانط المسيحي المفترض. لكن التمييزات التي يجريها كانط بين الأخلاق والدين والطريقة التي يثبت فيها أسس الأخلاق توفر دافعاً قويّاً لتطوير «الإنسانية الحصرية». وهذا ما يعترف به تايلور عندما يقول:

على الرغم من ثبات مكانة الله والخلود في مشروعه، فإنه [كانط] شخصيةٌ مركزيةٌ أيضاً في تطوير الإنسانية الحصرية، لأنه يعرب بقوةٍ عن قدرة مصادر الأخلاق الداخلية.

تايلور مهتمٌّ بالدرجة الأولى بمصادر «الإنسانية الحصرية» وتطويرها ودورها في إيجاد العصر العلماني. فهو لا يولي الانتباه الكافي لما يمكن أن يسمى «الإنسانية غير الحصرية»، أي الإنسانية التي تشك في اللجوء إلى إله متعالٍ لكنها تواجه الإلحاد المناضل، والإنسانية التي لا تشعر بالحاجة إلى رفض الإيمان الديني بوصفه خياراً لبعض الناس، بل تتوقع من المؤمنين الدينيين أن يعترفوا بالاستقلال العلماني لتلك الفضاءات السياسية والاجتماعية والاقتصادية العامة التي يجب ألّا يكون للدين أيُّ دورٍ فعليٍّ فيها. فالإلحاد النضالي (عمليّاً أو نظريّاً) كان محصوراً بأقليةٍ قليلةٍ جدّاً. وأغلب الملحدين هم **لا أدريون** بمعنى أنهم لا يشعرون بالحاجة لإنكار ما يسميه تايلور «**الخيار الديني**»، لكنهم لا يشعرون بأنهم مكرهون لتبنّيه من أجل تحقيق مشاريعهم في الازدهار. وهنا أيضاً يمكن للمرء أن يعتمد على كانط لتسويغ هذا الموقف اللا أدري. فغير المؤمن العلماني، مثل كانط، يمكن أن يواجه كل أشكال التعصّب الديني الدوغمائي أو الإلحاد النضالي المتغطرس. ويمكنه أن يعترف بأهمية التجارب الدينية وتنوعها، كما يفعل وليام جيمس، ومع ذلك يدافع عن حق الملحدين وشرعيتهم، كما فعل جيمس. إن الإنسانية غير الحصرية أكثر شيوعاً من أيِّ شيءٍ يشبه الإنسانية الحصرية أو الإلحاد النضالي. بالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نرى تراث كانط بالطريقة نفسها التي يميز فيها تايلور العصر العلماني. في هذا الكتاب يصف العصر العلماني بأنه العصر الذي يكون فيه الإيمان والإلحاد «خياريْن». لكن لغة «الخياريْن» هذه تعني أننا قادرون على الاختيار بين أن نكون (أو لا نكون) مؤمنين دينيين. وهذا يعني أن

الإيمان الديني بالاصطلاح الكانطي، يرتكز في الأساس على حرية الاختيار الإنساني. فإذا كنا قادرين على اختيار الخيار الديني، فنحن قادرون أيضاً على اختيار خيارٍ غيرِ دينيٍّ.

أشرت إلى أن كانط يرفض في الأساس إمكان إعطاء دليلٍ نظريٍّ عقليٍّ على وجود الله. على الرغم من أنه كان مؤمناً. وكما أشار هارتمن، لم يسعَ كانط بشكلٍ خاصٍّ:

لحصر العقل النظري المبتلى بأسئلة لا يمكن الإجابة عنها، لكن لتوسعة استعمال العقل العملي إلى ما بعد التشريع الأخلاقي للأخلاق المحصورة بالواجبات لاحتمال أن يشمل المسلّمات العقلية مثل الله والخلود.

إذاً كيف يؤسس إيمانه بالله؟ هذه واحدةٌ من أكثر المسائل جدلاً في تعليم كانط، لأنه يبدو أنّ هناك ادعاءاتٍ متضاربةً في فلسفته. في الأساس، يفهم كانط الله (وكذلك الخلود والحرية) على أنها مسلّماتٌ ضروريةٌ من مسلّمات العقل العملي. على الرغم من الفقرة التي ذكرتها سابقاً حول أن الأخلاق ليست بحاجةٍ للدين، فإن كانط يعتقد بوجود «برهان أخلاقيٍّ» على وجود الله. وهكذا روّج كانط لفكرة «الإيمان العقلي» - تعبيرٌ يطرق مسامع الكثيرين كلفظتين متناقضتين. مع ذلك يرى كانط أن الكائن الأعلى هو موضوع الإيمان العقلي - الكائن الذي يُحتمل أن يكون الحاكم الأخلاقي للعالم. حتى كانط يؤكد أن رفض الإيمان بالله سيطيح بالمبادئ الأخلاقية من الأساس. لذلك نجده يتحدث عن الخير الأعلى، الذي يجمع بين الأخلاق واستحقاق السعادة. لكن هذا الخير الأعلى لا يكون ممكناً من دون التسليم بوجود الله. وقد لخص لويس وايت بك[1] في شرحه نقد العقل العملي أهم نقاط كانط:

الخير الأعلى[2] لا يكون ممكناً إلا إذا كانت النفس خالدةً وكان الله موجوداً – الأول لأن السعادة في هذا العالم واستحقاق السعادة ليسا نظيرين، والثاني لأنهما لا يمكن أن يدخلا في التناغم من دون أيِّ علةٍ فاعلةٍ فوق طبيعيةٍ. والخير الأعلى موضوعٌ ضروريٌّ للإرادة، لذلك لا بد من التسليم به مع شروطه. لكن على الرغم من ذلك يقول كانط أن الرغبة في

---

1. Lewis White Becks

2. Onumis Summum

السعادة، حتى السعادة المنسجمة مع الفضيلة، ليست هي دافع الأخلاق، كما أنه يقول أنه من دون الخير الأعلى وشروطه تكون هذه «الأفكار المجيدة حول الأخلاق موضوعاتِ إعجابٍ ومصادقةٍ، لكنها ليست مواردَ غاياتٍ وأفعالٍ». نحن نفترض وجود الله «من أجل أن تعطى النتيجة من خلال هذه العلة الفاعلة» للقوانين الأخلاقية:

لكن كانط انقلب على رأيه. ففي كتابه الأخير، يرى أن الله والقانون الأخلاقي متماهيان. ويخبرنا بأن «الله ليس كائناً خارجَ ذاتي، بل هو مجرّدُ فكرةٍ فيَّ، الله هو العقل العملي الذي يشرع لنفسه أخلاقيّاً. وبالتالي لا يوجد غير إلهٍ واحدٍ في داخلي، وحولي، وفوقي» (مقتبس في كتاب بك ١٩٤٩). فالأمر كما لو أن كانط يريد أن يحصل على كعكته ويأكلها أيضاً. يقول لا يوجد شيءٌ «أعلى» من الأخلاق - نحن لا نحتاج الله من أجل تبرير الأخلاق أو حتى نتصرّف بمقتضى الأخلاق. ومع ذلك يريد أن يقول أيضاً أن العقل العملي يتطلّب التسليم بوجود الله من أجل إضفاء المعنى على الأخلاق ومصالحة الأخلاق مع استحقاق السعادة. بالإضافة إلى ما ورد في تعليق بك:

حتى لو لم يكن الله موجوداً، وكنت مؤمناً بوجود الله، تبقى النتائج العملية لطاعة القانون الأخلاقي هي ذاتها. وبالتالي، فليس من الضروري أن نعرف أن المسلّمة صحيحةٌ، كي تؤدي وظيفتها العملية. وكانط يعترف دائماً بأول هذين الإنكارين. لكن على الرغم من أنه لا يستنتج المعرفة من حقيقتهما في براهينه الأخلاقية، فالظاهر أنه يظن أنه يستنتج حقيقتهما... لكن هذا البرهان الكانطي، إذا كان صحيحاً، فكل ما ينتج منه بشكلٍ صحيحٍ هو ضرورة جعل بعض المسلمات أفعالاً، لا صحة المسلّمات التي يثيرها (بك ١٩٦٠).

من الغرابة أن يكون هذا الجانب من فلسفة كانط النقدية مصدر مناقشاتٍ حادةٍ بين كانط والباحثين، وأن يكون موضوع سخريةٍ ونقدٍ حادٍّ. إذ يبدو «برهانه الأخلاقي» الذي استدل به على وجود الله واحداً من أضعف ما أنتجته فلسفته النقدية كلها.

فالله بالنسبة لكانط، هو نومينا. ووفقاً لبرهانه، ذلك الكائن المتعالي الذي سبق وسميناه الله ما هو إلا خيالٌ، نشأ من خلال وهمٍ طبيعيٍّ. نعم، يبيّن كانط أننا لا يمكن أن نعرف شيئاً

عن الله مطلقاً، وأن أيَّ برهنةٍ مستقبليةٍ على وجوده غيرُ ممكنةٍ. دعنا نكتب كلمات **دانتي**[١] «**اترك الأمل وراءك**» على هذا المقطع من ***نقد العقل المحض***... هل اعتقدت بأننا يمكن أن نذهب إلى البيت الآن؟ ليس في حياتك! بقي مقطعٌ آخرُ لا بد من إتمامه. بعد المأساة تأتي الملهاة. حتى الآن، كان كانط فيلسوفاً لا يلين، يهاجم السّماوات، يمتشق سيفه ويلبس الدرع، ويسبح مليك العالم ملطخاً في دمه، لم يعد هناك رحمةٌ، ولا نعمةٌ، ولا ثوابٌ في العالم الآخر على الزهد في هذا العالم، فخلود النفس يلفظ أنفاسه الأخيرة – فالنفس تحشرج وتئن – مصباحٌ قديمٌ، ينظر إليه مُشاهدٌ مرهَقٌ، حاملاً مظلته تحت إبطه، وعرقٌ باردٌ ودموعٌ تسيل على وجهه. هنا يبدأ إيمانويل كانط بالرثاء ويبيّن أنه ليس مجردَ فيلسوفٍ عظيمٍ، بل هو إنسانٌ صالحٌ، يفكر مليّاً، ويقول بشيءٍ من اللطف، وشيء من السخرية:

المصباح القديم يحتاج إلى إله، وإلا فلن يكون الإنسان الفقير سعيداً - لكن البشر يجب أن يكونوا سعداء في العالم - العقل العملي يقول ذلك - حسناً، إذاً - يمكن للعقل العملي أن يضمن وجود الله أيضاً.

في مسار هذا البرهان يميز كانط بين العقل النظري والعقل العملي، ومع هذا، كمن يملك عصا سحرية، يحيي جثة الإيمان بالله التي قتلها العقل العملي.

هل تولّى كانط بعثها لا بسبب المصباح القديم فقط، بل بسبب الشرطة؟ أو هل تصرف حقّاً انطلاقاً من عقيدةٍ؟ (مقتبس في Neiman 1993).

لقد اقتبست من **Heinen** لا لأسخر من كانط، بل بالأحرى لأسلّط الضوء على ما سمّيته سابقاً خاصية الحدّين التي تتصف بها هذه الفلسفة النقدية. فكانط يفسح المجال للإيمان، لكن حين يصل الأمر إلى تفسير إيمانه، وخاصة الدفاع عن أسس الاعتقاد بإله متعالٍ، فإن برهان كانط العملي مشكوكٌ فيه إذ إن الملحد لديه سببٌ وجيهٌ ليبقى مشكّكاً. باختصارٍ، لو تم تعريف المجتمع العلماني بأنه المجتمع الذي يكون فيه الإيمان بالله «خياراً بين خياراتٍ أخرى، لا دائماً أسهلها اعتناقاً.» إذاً يمكن الترحيب بكانط باعتباره فيلسوف عصرنا العلماني.»

---

1. Dante

حتى الآن، كنت أركز على أن كانط، وعلى الرغم من تأكيده الإيمان المسيحي ومشروعه النقدي في تقييد المعرفة إفساحاً في المجال للإيمان، كيف يوفر تسويغاً فلسفيّاً قويّاً للعلماني غير المؤمن. لكن هذا ليس تمام القصة، إذ يمكننا أيضاً أن نرى أهمية كانط بالنسبة لما يسميه تايلور «**العصر العلماني**» وما يسميه هارتمن «**المجتمع ما بعد العلماني**». يمكن لنقد غير متفهم أن يقول إن كانط يريد يستبْدل بسلطة لله التقليدية سلطة العقل التنويرية الجديدة (سواء أكان العقل نظريّاً أم عمليّاً). لكن التفسير الأكثر تعاطفاً يمكن أن يشدد على أن كانط يبحث عن مصالحةٍ بين مزاعم العقل والإيمان الديني. كما تمّت الإشارة سابقاً، يدافع كانط عن الاستقلال وعن حدود العقل. فهذا العقل في مجاله الخاص الصحيح – سواءً أكان العلم أم الأخلاق – مستقلٌّ ومكتفٍ بذاته. يعارض كانط كل أشكال الدوغمائية (الدينية أو العلمانية)، لكنه يترك المجال مفتوحاً للإيمان الديني الذي يذهب إلى «ما بعد العقل». فليس لدى المؤمن الديني ما يخشاه من التطور التام للعقل. ويمكننا أن نرى كيف يسهم الفهم الكانطي لكرامة كلِّ إنسانٍ أيضاً في معيار التسامح (المعيار الذي لم يلحظه كانط بشكلٍ تامٍّ دائماً)، فمثلاً يقول كانط في كتاب ***صراع الملكات***[1] «**إن وجود عددٍ من الأديان المتنوعة في دولةٍ، مرغوبٌ**». وهذا في الواقع مرغوبٌ إلى درجة أنه إشارةٌ جيدةٌ، - إشارة، إلى السماح للناس بحرية الاعتقاد.» لكنه يضيف مباشرة:

هذه الحالة العامة في الدين، في ذاتها، ليست شيئاً جيداً إلا إذا كان للمبدأ الذي يشكل أساساً لها طبيعةٌ تجلب معها توافقاً كليّاً على المبادئ الأساسية للاعتقاد، كما يتطلب مفهوم الدين، ولكي نميّز هذا التوافق من النزاع الناشئ من لا ضروراتها (كانط ١٩٧٧).

وهكذا، أيّد كانط اقتراحاً قدّمه «**يهوديٌّ شديد الذكاء**» يقول أن اليهود «يتبنون علناً دين المسيح (قد يكون مع وسيلته: الكتاب المقدس).» هذه الخطة «لو تم تنفيذها تترك لليهود إيماناً مميزاً يجذب الانتباه إليهم بسرعةٍ بوصفهم الشعب المثقف والمتحضر المستعد لكل حقوق المواطنة، والذي يمكن لإيمانه أن يكون مقبولاً من الحكومة أيضاً.»

1. The Faculties of the Conflict

حين يعالج كانط ما يسميه «**معتقداتٍ كنسيةٍ**»، يمكننا أن نرى أيضاً كيف يجذب الاتجاهات المعارضة. فمن جهةٍ تراه يحاول بانسجامٍ استخراج الجوهر العقلي لهذه المعتقدات. لا شك أن العقل (النظري والعملي) يزودنا بمعاييرِ ما هو مقبولٌ أو غيرُ مقبولٍ في أيِّ نسخةٍ من الإيمان الكنسي. فهو يريد أن «يطهّر» الدين من كل الآثار غير العقلانية، وأن «يترجم» الادعاءات اللاهوتية إلى ادعاءاتٍ عقليةٍ. وبالتالي فإن الفكرة الإنجيليّة حول «**مملكة الله**» تترجم إلى «**مملكة النهايات**». لكن من جهةٍ أخرى، يريد كانط أن يضيف دوراً إيجابيّاً للإيمان الديني. فأحياناً قد يبدو هذا تنازلاً مثلاً عندما يعلن أن الوحي يجعل الحقائق العقلية ممكنة الوصول، فهذه الحقائق العقلية «يمكن ويجب أن يكون البشر قد وصلوا إليها... بأنفسهم من خلال استعمال العقل فقط» (كانط ١٩٩٨). وهو يعتقد أيضاً بالدور الإيجابي للجماعة الدينية التي تفهم ذاتها باعتبارها «**شعب الله الخاضع للقوانين الأخلاقية**». وهنا يشير هابرماس إلى اقتراح كانط القائل أن «**الدوافع**» الدينية متممةٌ للعقل:

> **هذه ليست مسألةَ «دينٍ ضمن حدود العقل فقط» يستخرج كل شيءٍ من التراث الديني الذي يقاوم البحث العقلي الدقيق المعرّف بصورةٍ محدودةٍ بطرق الإلزام الأخلاقي. في إعادة بناء المضمون العقلي لـ «تعاليم التاريخ والوحي» جُر كانط بشكلٍ خاصٍّ إلى الإسهام الذي قامت به الجماعات الدينية المنظمة «لإقامة مملكة الله على الأرض». «المبدأ الديني المطبق » يطور المفهوم العقلي لـ «الجماعة العاقلة» من أجل رمز مملكة الله على الأرض ومن هنا يجبر العقل العملي على تجاوز التشريع الأخلاقي المحض في مملكة النهايات المعقولة.» (هابرماس ٢٠٠٩).**

انتُقد كانط مراراً بسبب مقاربته الأخلاق المفرطة في صرامتها. فهو المدافع العظيم عن التنوير. جرأة على المعرفة![1] «فلتكن عندك الشجاعة لاستعمال عقلك.» لا يوجد أوضحَ من هذا في أيِّ مكانٍ حين يتعلق الأمر بالأخلاق. وهذا ما يجعل كانط بطلاً بالنسبة للعلمانيين الملحدين. لكن امتلاكك الشجاعة لاستعمال عقلك يتطلب مواجهة حدود العقل - والاعتراف بالميدان المناسب وشرعية الإيمان الديني. وهذا أيضاً هو السبب الذي

1. sapere aude

جعل كانط بطل المؤمنين الذين يدّعون أن إيمانهم يغني حياتهم على المستوى الروحي، لكن الذين يؤمنون بأن الإيمان منسجمٌ مع العقل.

في الوقت الذي ينتشر فيه التعصّب الديني الذي لا يتسامح مع العلمانية وكذلك تنامي الطبيعانية المختزلة «صعبة المراس» التي لا تتسامح مع أيِّ نوعٍ من الاعتقاد الديني، يضع كانط معياراً قياسيّاً لهذا التصادم بين المطلقات. ليس لدى المؤمن الديني ما يخافه من إعمال العقل، لذلك عليه أن يكف عن تقييد عمل العقل. والممارسة الصحيحة للعقل (النظري والعملي) لا تشكل تهديداً للدين، بل هي توضح المضمون الحقيقي للدين. ولدى كانط أيضاً رسالةٌ لبطل العقل العلماني: كن متأمِّلاً ذاتيّاً حول حدود العقل! لا تزعم أنك تعرف ما لا تعرفه وما لا يمكنك أن تعرفه. لا تمزج بين ما نتعلمه أصلاً من العلم وإعمال العقل وبين رؤيةٍ كونيةٍ شاملةٍ غيرِ مضمونةٍ. ومن دون تنازلٍ عن التزامك بالعقل، كن منفتحاً على ما يمكن أن تتعلمه أصلاً من التراث الديني والمؤمنين الدينيين. فالفلسفة بذاتها ليست كافيةً لتبريد عواطف المتطرّفين، لكنها تستطيع - كما يبين لنا كانط - تزويدنا بمعيارٍ قياسيٍّ للنقاش المتحضر والمناظرات بين المؤمنين وغير المؤمنين. ما زال التراث الكانطي يضع معياراً للمؤمنين الدينيين وغير المؤمنين على حدٍّ سواءٍ.

المصادر:

1. Beck, Louis White. "*Introduction." Critique of Practical Reason*. Immanuel Kant. Trans. Lewis White Beck. Chicago: University of Chicago Press, 1949:1-49.
2. .---------*A Commentary on Kant's Critique o f Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
3. Habermas, Jürgen. "**The Boundary Between Faith and Knowledge**". ***Between Naturalism and Religion***. Cambridge: Polity Press, 2009.
4. Kant, Immanuel. "*The Conflict of the Faculties." Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.[١٧٩٨]
5. .---------*Religion within the Boundaries o f Mere Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998,[١٧٩٣]
6. .---------*Critique o f Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. New York: Palgrave, 2003,[١٧٨١]
7. Neiman, Susan. *The Unity o f Reason: Rereading Kant*. New York: Oxford University Press, 1993.
8. Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

مفهوم الضيافة الكونية عند كانط التأسيس للمواطن العالمي[1]

محمد سيد عيد[2]

«لم يكن كانط مواطناً ألمانيّاً، وإنما كان مواطناً عالميّاً يحلم ببشريةٍ يعمّها السلام ويرعاها العقل»... على هذه الفرضية المستخلصة من مشروعٍ حول السلام الدائم، تتأسس هذه المقالة للباحث المصري محمد سيد عيد.

تتضمن المقالة مقارباتٍ مفهوميةً لمعنى الضيافة الكونية ومقصدها، وبالتالي موقعيتها في الفلسفة السياسية بعامةٍ وفلسفة كانط على وجه الخصوص.

يتمحور البحث في هذه المقالة حول كتاب إيمانويل كانط «مشروع السلام الدائم» والهدف منها تقييم فكرة العالم الوطني المثالي وفق رؤيته، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الكتاب تمّ تدوينه في عام ١٧٩٥ م وتضمّن أطروحةً مميّزةً حول الفكر السياسي العالمي الذي تبنّاه هذا الفيلسوف الشهير؛ حيث أكّد فيه على ضرورة إرساء دعائم فلسفةٍ سياسيةٍ تُتّخذ كقانونٍ وفق أصولٍ وأدلّةٍ يمكن أن تُتّخذ كأساسٍ لإثباتها.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ مفهوم السلام هو السبب الذي دعا كانط لأن يطرح هذه الفكرة، وقال أنّ هذا المفهوم سوف يصبح اصطلاحاً أساسياً في عالم الفلسفة السياسية مستقبلاً في ما لو طرح على ضوء المبادئ الفلسفية الحقّة؛ وقد أعرب في الكتاب المذكور عن تحقّق القانون العالمي[3] على أساس مبادئَ عقليةٍ ومفاهيمَ أساسيةٍ كي تتمكّن على ضوئه الشعوب والأمم من إيجاد علاقاتٍ حقوقيةٍ في ما بينها ومن ثمّ تتخلّى بالكامل عن النزاعات العسكرية ومواقفها المعادية في سياساتها الخارجية.

---

١ . المصدر: *الاستغراب*، العدد : ٩، السنة الثالثة - خريف ٢٠١٧م/ ١٤٣٩هـ.

٢. باحثٌ وأكاديميٌّ ـ جمهورية مصر العربية.

3. Völkerrecht

ولا نبالغ لو قلنا أنّ النهج الفكري لهذا الفيلسوف قد أثّر على جميع شؤون حياة الإنسان المعاصر، لذا يمكن اعتباره مصدراً مؤثّراً حقيقيّاً في العصر الحديث كما أنّ رؤيته التي طرح فيها فكرة حقوق السلام الإنساني، أصبحت بمثابة بنيةٍ أساسيةٍ لمواثيق منظمّة الأمم المتّحدة ونهجها الفكري بعد تأسيسها عام ١٩٤٥م.

التحرير

******

يندرج مفهوم **الضيافة الكونية** ضمن مشروع إيمانويل كانط نحو السلام الدائم Zumewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf 1796. جاء الكتاب مرجعاً صدىً للأفكار والمخاوف التي أعقبت سنواتٍ طويلةٍ من الحرب المدمرة بين بروسيا والرجعيات الأوروبية من جهةٍ، والجمهورية الفرنسية الوليدة من جهة أخرى. كان الناس يحلمون بالسلام، وكانت أوروبا قد أنهكتها رحى الحرب. ومع أن المشروع الكانطي آنف الذكر كان ردّاً على تلك الحرب، لكنه شكل احتفاءً بانتصار الثورة الفرنسية على الملكية وذلك بإعلان القوانين التي سنتها الثورة الفرنسية. وجد كانط في انتصار الجمهورية، انتصاراً لأفكاره، وخطوةً نوعيةً في التاريخ البشري. لهذا كان كتابه تعبيراً عن قيم الثورة الجديدة، المتمثلة في الحرية والمساواة والإخاء، ونقضاً للأحكام القومية المسبقة.

تتلخص فكرة هذا المشروع في إيجاد حكومةٍ جمهوريةٍ وتنظيمٍ عالميٍّ وبألفاظ كانطيةٍ أكثرَ تمييزاً، إنها نظريةٌ عن الدولة تقوم على القانون، ونظريةٌ عن سلامٍ دائمٍ. وفي كلتا الصياغتين، تعبر هذه الألفاظ في واقع الأمر عن الفكرة نفسها وهي فكرة الدستور القانوني، أو فكرة سلامٍ عن طريق القانون. سواءٌ داخل الدولة وبين الدول، فإن المسألة هنا هي انتقال من حالة الطبيعة التي هي حالة حرب إلى الحالة القانونية والتي هي حالة السلام. ويقوم كانط بمهمته عن طريق الاعتماد على تصوراته للأخلاق والتاريخ، مبيناً اعتماد السلام على القانون، والقانون على العقل، وحركة في طبيعة الأشياء نحو دولةٍ حرةٍ، وعاقلةٍ وبالتالي نحو دولةٍ محبةٍ للسلام.[١]

---

١. ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، ***تاريخ الفلسفة السياسية***، من جون لوك إلى هايدغر، ت: محمود سيد أحمد، م. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ج٢، ص ١٦٨.

يأتي مفهوم الضيافة ضمن المادة النهائية الثالثة لمشروع السلام الدائم: حيث تقر **المادة الأولى:** يجب أن يكون دستور المدينة في كلِّ دولةٍ دستوراً جمهوريّاً.

والمادة الثانية: ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظامٍ اتحاديٍّ بين دولٍ حرةٍ.

ينطلق إيمانويل كانط في مفهوم الضيافة من المِلكية المشتركة لسطح الأرض الذي يعيش عليها البشرية جمعاء. إن هذا المبدأ الذي ينطلق منه كانط يجعلنا نتساءل ما الخلفية التي يستند إليها كانط، هل هي خلفيةٌ سياسيةٌ يستند فيها إلى الحق القانوني لكل البشر في ملكية الأرض؟ أو أن الالتزام بواجب الضيافة هو واجبٌ أخلاقيٌّ وضرورةٌ يجب احترامها؟

إننا منذ الوهلة الأولى نجد أن لدى كانط خلفيةً تشمل كلاًّ من السياسي والأخلاقي معاً وهي خلفيةٌ كونيةٌ تشمل البشر كلهم، فهو يذكر منذ البداية أن هذه المادة ليست كالمواد السابقة التي تتحدث عن محبة الناس، بل عن الحق «Recht»، وذلك الحق هو المشترك بين الناس جميعاً، إنه الحق الطبيعي المشترك بين البشر. إنه يتحدث منذ البداية عن القانون المدني الكوني[1] فيقول في العنوان الفرعي للمادة النهائية الثالثة للسلام الدائم: «يجب أن يضع القانون المدني العالمي شروط للضيافة العامة»[2].

ويعرّف كانط الحق بأنه:

> **جملة الشروط التي يمكن أن تتفق بموجبها حرية الاختيار عند الواحد مع حرية الاختيار عند الآخر وفق قانونٍ عامٍّ للحرية.**

وهذا التعريف ينجم عن الفكرة الكانطية في استقلال الإرادة وسيطرة الغايات من جهةٍ وينقل من جهةٍ أخرى الصيغة نفسها لـ «إعلان حقوق» العام ١٧٨٩ . وحقوق الانسان هي: الحرية من حيث إنه إنسانٌ، المساواة بوصفه ذاتاً أمام (قانونٍ) أخلاقيٍّ واحدٍ، الحق في أن يكون المرء مواطناً أيْ حق جميع أولئك الذين ليسوا في وضع تبعيةٍ (وهذا ما يستبعد الخدم والعمال) بأن يوجدوا في حالةِ إخاءٍ متساويةٍ أمام قانونٍ مشتركٍ. إن الدفاع عن هذه الحقوق التي لا يجوز التخلي عنها واحترامها أساس كلِّ نظامٍ سياسيٍّ مشروعٍ. وهذا الدفاع هو غايةُ

---

1. Das Weltbürgerrecht

2. ***Das Weltbürgerrecht soll auf bedingungen der allgemeinen Hospitalität einschränkt sein", Kant: Zum ewigen Frieden***. Ein philosophischer, Bd. 11,s. 214.

كلِّ سياسةٍ، وليست الغاية هي السعادة أو رضى المواطنين. والشكل السياسي الوحيد الذي يلبي هذه الغاية هو الشكل الجمهوري (المناقض للشكل الاستبدادي) الذي يستلزم النظام التمثيلي وفصل السلطات كآلتين مشخصتين وحيدتين ويقر كانط بالملكية الدستورية[١].

وهذا الحق المدني العالمي وهو حق المرء أن يكون كونياً أو مرتبطاً بالعالم كله هو يعود إلى سقراط حين تم سؤاله عن وطنه فأجاب: ليس أثينا ولكن العالم. فسقراط الذي كانت معرفته أكبر من كل الآخرين نظر إلى الكون على أنه وطنه، ومعرفته وأعماله الخيرة وحسه المدني كانت لكل البشرية، خلاف ما نفعله نحن الذين لا ننظر إلا لأقدامنا. لكن ماذا يعني أن يكون المرء كونيّاً وكيف لكونيٍّ أن يكون ديمقراطيّاً إذا كانت **الديمقراطية عند** اليونان لا تتحقق إلا داخل حدود الدولة؟ أرسطو كان يقول إنه للحياة خارج حدود المدينة يجب على الإنسان أن يكون إما حيواناً أو إلهاً. وبما أن البشر ليسوا هذا ولا ذاك والكوزموس ليس المدينة، فإن الكوزموبوليتي ليس فعلاً بمواطنٍ ولكنه كائنٌ آخرٌ. ويؤكد الكلبيون مثل ديوجين هذا الاستنتاج، ويزعمون أنهم لا يشعرون في كل مدينةٍ بأنهم في بيتهم، وإنما هم لا يبالون بكل المدن. إن الكوسموبوليتي رحّالةٌ من دون وطنٍ، يعيش في انسجام مع الطبيعة والكون، ولكن لا مع مدينة البشر التي ينأى بنفسه عن ترهاتها[٢].

لقد شدد كانط في عنوانه على الحق الكوني أولا، وهو حق مواطني العالم. فنحن إذاً في فضاء الحق، ولسنا ببساطة، في فضاء الأخلاق والسياسة، أو باقي الأجناس الأخرى، وهو حقٌّ محددٌ بعلاقته بالمواطنة، ما يعني علاقته بالدولة وبمواطن الدولة بما هو مواطنُ دولةٍ عالميةٍ[٣].

---

١. جان توشار، ***تاريخ الأفكار السياسية***، من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ت: ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، سوريا، ٢٠١٠، ج٢، ص ٦٤٥.

٢. سيلا بن حبيب: محاضرة القتها في مؤتمر حزب الخضر الألماني في إطار فعالية الذكرى ٦٠ للدستور الألماني ودعم أسس الحرية ونشر النص للمرة الأولى في مجلة ***Blätter für deutsche und internationale Politik,*** 6/2009، ت: رشيد بوطيب، معهد جوته، فكر وفن، يونيو ٢٠١٢.

٣. جاك دريدا، ***قوانين الضيافة***، ت: أحمد أمين الزراعي، صلاح الداودي، نشرت ضمن كتاب ***جمالية العيش المشترك*** إعداد فتحي التريكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٦، ص١٦.

إن هذا الاتجاه نحو الكونية هو امتدادٌ لفلسفةٍ لدى كانط امتدت لديه منذ كتابته مقالة حول فكرة تاريخٍ كونيٍّ من وجهة نظرٍ كسموسياسيةٍ (١٧٨٤) إلى نزاع الكليات (١٧٩٨) مرورا بمشروع سلام دائم (١٧٩٦) ومذهب الحق من ميتافيزيقا الأخلاق (١٧٩٧). إنها فلسفة تجد أشكالها الرئيسة في صياغة القضية الخامسة من فكرة تاريخ كوني (١٧٨٤) إذ يعلن كانط أن أكبر مشكلةٍ للنوع البشري تلك التي تجبره الطبيعة على حلها هي إدراك مجتمعٍ مدنيٍّ قائمٍ على الحق الكوني. إن الأمر يتعلق عنده بمشروع دستورٍ كونيٍّ هدفه السلم الدائم أو ما يسميه الدولة الكسموسياسية. وهو الأمر الذي ينتهي إليه كانط في خاتمة مذهب الحق قائلاً:

إن هذا الدستور الكوني والدائم للسلم يمثل الغاية الأساسية التامة لمذهب في الحق في حدود مجرد العقل.

لكن أيُّ سلمٍ دائمٍ ممكنٍ بين بشرٍ لا يشهد تاريخهم، في نظر كانط على «غيرِ نسيجٍ من الجنون ويشهد أحياناً على خبثٍ وتعطشٍ، إلى التدمير الرهيب». وأيُّ سلمٍ دائمٍ ممكنٍ بين بشر «ليست حالة الطبيعة لديهم، سوى حالة حرب، إن لم تكن مفتوحةً فهي على الأقل مستعدةٌ دوماً للاشتعال»[١].

وإذا عدنا مرةً أخرى إلى العنوان الفرعي للمادة النهائية الثالثة للسلام الدائم، سنجد أنه يجب أن يضع هذا القانون الكوني شروطاً للضيافة. فما تلك الضيافة التي يجب على القانون الكوني تحديدها؟

لقد استخدم كانط مصطلحيْن للتعبير عن الضيافة هما: (Hospitalität) و (wirtbarkeit) بين قوسين وقد اكتفت الترجمات الإنجليزية والفرنسية بترجمة الكلمة الأولى وهي تترجم للانجليزية بـ (Hospitality) وللفرنسية بـ (Hospitalité) وهما يعنيان حسن الضيافة وإلى العربية حسب ترجمة عثمان أمين إلى الإكرام.

---

١. أم الزين بنشيخة-المسكيني: ***كانط في فضاء هابرماس: أو كيف الكلام على «السلم الدائم»***
http://www.nadyalfikr.com/showthread.php?tid=5972

أما عن الكلمة الألمانية (wirt-barkeit) التي يضيفها كانط بين قوسين معادلاً للفظ اللاتيني wirt، Hospitalität تعني في الوقت نفسه المضيف والضيف بمعنى المضيف الذي يستقبل host بالإنجليزية gast، صاحب الفندق أو صاحب المطعم مثلا، وتعني wirgish شأنها شأن gastlich المضياف، المرحب، وتعني welthouse، المقهى، النزل، المكان الذي يأوي ويستضيف. وتفيد كلمة gast، welt هنا في آنٍ المضيف الذي يستقبل ويمنح الضيافة في نزله وصاحب المنزل الذي يبقى، بطبيعة الحال، سيّداً في عقر داره ويستضيف. ففي الاستضافة يظل المستضيف سيداً في داره، ما يجعلنا نشك في قابلية الاستضافة لأن تكون نموذجاً للضيافة. فالزائر ليس بالضرورة ضيفاً، والضيافة تحق للزائر اللامنتظر واللامرغوب فيه كما تحق للضيف الذي نأتي به لدينا.[١]

ويوضح كانط تعريف الضيافة بأنه حقّ كلِّ أجنبيٍّ في ألّا يعامل معاملةَ العدو من البلد الذي يحل فيه، ما دام مسالماً. ويجوز للبلد أن يرفض إيواءه إذا كان في ذلك ما يضر بمصلحته. وليس للأجنبي أن يدّعى لنفسه حق الضيافة بوصفه ضيفاً، لأن ذلك يقتضي اتفاقات خاصةً تبيح له الضيافة، بل حقه مقصورٌ على «حق الزيارة» وهو حقُّ كلِّ إنسانٍ في أن يجعل نفسه عضواً في المجتمع بمقتضى مشاركته في ملكية سطح الأرض التي نعيش عليها.[٢]

وهنا نعود مرة أخرى إلى المنطلق الكوني الذي يجعل من القانون لا مدنيّاً خاصّاً ببلد معينٍ بل قانونًا كونيّاً للأرض جمعاء. إن ذلك القانون المدني الكوني هو الذي ينظم العلاقة بين الضيف والمضيف. ويفترض كانط في النزيل الأجنبي أن لديه خلقاً للضيافة أي أنه لا يجبر الدولة المضيفة على ضيافتها، كذلك فإن هذه الضيافة هي محدودةٌ باتفاقياتٍ خاصةٍ تكتب فيها مراسم الاستقبال والضيافة والتحركات، فهذه سلوكياتٌ واجبةٌ ومحددةٌ بقانونٍ بين البلدان أولاً. والحقيقة أن تلك العلاقة بين الضيف والمضيف هي إشكاليةٌ مزدوجةٌ وضعها كانط منذ البداية حين ذكرها بمصطلح (**wirtbarkeit**) بين قوسين فهي إشكالية

---

١. جاك دريدا، المرجع السابق، ص ١٩.

٢. كانط: *مشروع للسلام الدائم*، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص٥٩.

الأنا الذي يستضيف والآخر الغريب الضيف ولكن كانط وضع الاثنين معا بوصفهما شيئاً واحداً مقابلاً للضيافة، ولكن ماذا عن المضيفة وهي كلمة عربية تطلق في صعيد مصر قديماً؛ ذلك المكان بالمنزل – حيث يطلق على المنزل لفظ الدوار- الذي يتم استقبال الضيوف به وهذا المكان كان يرتب بأفضل ما في المنزل لاستقبال الضيوف، وتلك القاعة التي يجلس فيها بطبيعة الحال المضيف أو أهل الدار الموجودون داخل المضيفة للترحيب بالضيوف.

إن هذه المضيفة التي نجدها في تراثنا الشعبي هي ما يتحدث عنها **جاك دريدا** في قصة **كلوسفسكي** «**روبرت هذا المساء**» المنشورة سنة ١٩٥٣؛ حين يتحدث دريدا عن الضيف الذي يسمح بشكلٍ ما للمضيف بالدخول إلى بيته، فظهور الضيف على العتبة في اللحظة ذاتها التي ظهر فيها هذا الضيف خلف العمة روبرت ليسمح لأوكتاف بأن يشعر بأنه هو الضيف. فالمضيف يصبح الضيف بفضل الضيف وذلك بسماحه للضيف بفتح الباب، وهو القادم من الخارج.[١]

فإذا كان ثمة ضيفٌ ومضيفٌ فمن المضيفة وأين تكون؟ إنه الكون الفسيح وعلاقة الانسان سواءً كان ضيفاً أو مضيفاً بالكون هي علاقةٌ **كوزموبوليتانيةٌ** أي علاقة هذا الكائن المدني المحدد بهذا الكون الفسيح. لذلك كان يجب على هذا **القانون الكوزموبوليتاني** أن يضع قانوناً ينظم فيه هذا التناقض الواقع بين المضيف والغريب (الضيف).

إن الكون، **الكوزموس** هو ما يتقبل، الحاوي كما يقال. إنّ الاستقبال والقبول هما من الكلمات التي كثيرا ما تستعمل في مداخل المستشفيات وهو ما كان يسمى قديماً في فرنسا مأوَى وملاجىءَ للضيافة العمومية. وهو الذي يتقبل ويرحب ويشاطر أو يقبل الآخر. يشاطر ما يقوله الآخر ويقبل ما يفعله.[٢]

ويرى كانط أن ما يفعله العرب سكان الصحراء من استباحة النهب لكل من يقترب من قبائلهم هي أمورٌ تتنافى مع ذلك الحق الطبيعي. وعلى الجانب الآخر الذين اكتشفوا البلاد

---

١. جاك دريدا، المرجع السابق، ص ٣٧.

٢. جاك دريدا، المرجع السابق، ص ٣٠.

الأمريكية وبلاد الزنوج وجزر التوابل قد عدوها بلاداً لا أصحاب لها، لأنهم لم يقيموا لأهلها وزناً.[١]

إن هذا الموقف من العرب تجاه الحق الطبيعي يختلف تماما عن موقف كانط في موضعٍ آخر في ملاحظاتٍ حول مشاعر الجميل والجليل (١٧٦٤) الذي يقول فيه عن العربي إنه: الإنسان الأكثر نبلاً في الشرق، ولكن المشوب بشعورٍ كثيراً ما ينقلب إلى مغامرةٍ خطرةٍ. إنه مضيافٌ، ذو سماحةٍ، وصادقٌ؛ إلا أن حكاياته وقصصه، وأحاسيسه عامة، مخلوطةٌ، في كل آنٍ، بشيءٍ من الأعاجيب. إن خياله المحموم إنما يقدم له الأشياء في صورٍ غير طبيعيةٍ وملتويةٍ، حتى انتشار ديانته إنما كان مغامرةً كبيرةً. وإن كان العرب بمنزلة إسبان الشرق، فإن الفرس هم فرنجة آسيا، إنهم شعراء جيدون، مهذبون، وأصحاب ذوق على قدر محمود من الرقة، والأناقة إنهم ليسوا بأتباعٍ متشددين للإسلام، وإنهم ليسمحون لمزاجهم المشدود إلى المزاح بأن يتأوّل القرآن بقدرٍ محمودٍ من الترفق والتلطف.[٢]

أما في ما يخص الأوروبيين فإن كانط قد نادى في العديد من مؤلفاته بنقد هذا الاستبداد الواقع ونأخذ مثالاً من نقده الأمة الانجليزية. فهو يقول في ورقة كتبها ٩٨/١٧٩٧ أصدر فيها حكماً عاماً على إنجلترا فقال:

إن الأمة الإنجليزية، نظروا إليها بوصفها شعباً، هي كلٌّ من الناس جديرٌ بكل تقدير في ما يتعلّق بعلاقات أبنائها بعضهم ببعضٍ. لكنها بوصفها دولةً في مقابل دولةٍ أخرى فإنها أكثر دول العالم فساداً وطمعاً في التسلط على الآخر وأشدها تحريضاً علىً إشعال الحروب في ما بينها

وقد عبر كانط في موضعٍ آخرَ ووصف الإنجليز بأنهم في جوهرهم هم أسفل أمة في العالم. إن العالم كله هو في نظرهم إنجلترا، وسائر البلاد والناس ليسوا إلا أتباعاً لهم ورعيةً ومتاعاً لهم. وهذا كله يجعل الإنجليز يستحقون البصق عليهم. وأني لأرجو أن يُحطَّم كبرياؤُهم.[٣]

---

١. كانط، المرجع السابق، ص٦٢.

٢. عبد الرحمن بدوي: *إيمانويل كانط*، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧، ص ٩٧.

٣. المرجع السابق، ص ٩٤.

وحين قامت أمريكا بحرب التحرير ضد الاستبداد الإنجليزي في المرحلة ما بين سنة ١٧٧٦ وسنة ١٧٨٣ كان كانط شديد الحماسة لأمريكا الشمالية. وقال في هذا الصدد:

إن استبعاد إنجلترا أمريكا يمثل رجعةً في التاريخ الحالي لإنجلترا في ما يتعلق بتفكيرها العالمي. إنهم يريدون من الأمريكيين أن يكونوا رعايا لرعايا وينقلوا الخير إلى أكتاف غيرهم.[١]

ويستكمل كانط حديثه عن خرق الحق الطبيعي ولكن هذه المرة بصيغة أخلاقية قائلاً:

والأدهى من ذلك (أو الأفضل إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) أن الأوربيين لم ينتفعوا بشيء من هذه الأساليب الباغية وأن جميع تلك الشركات التجارية توشك على الانهيار، وأن جزر السكر التي هي مباءةً لأشد أنواع الرق قسوةً وافتناناً، لا تعود بمورد حقيقيٍّ، ولا تنفع إلا بطريق غيرِ مباشر، فضلاً عن أنها تهدف إلى أغراضٍ غيرِ حميدةٍ، وهي تكوين بحّارةٍ للخدمة في أساطيل الحرب، ومن ثم تهدف إلى تشجيع الحروب الأوروبية. وتؤدي هذه الخدمة لدول تتظاهر بالتديّن والتقوى وتريد أن يعتبرها الناس دولاً اصطفاها الله للقيام على حفظ السنة الحميدة، مع أنها تروي ظمأها بالمظالم والآثام. أمّا الصلات المعقودة بين شعوب الأرض جمعاء، على تفاوتٍ في قوتها، قد بلغت حداً يجعل امتهان حرمة الحق في مكانٍ من الأرض يتردد صداه في كل مكانٍ ففكرة التشريع العالمي لم تعد تبدو صورةً خياليَّةً للحق، بل إنها تبدو تكملةً ضروريةً لذلك القانون غير المكتوب، المشتمل على القانون المدني وقانون الشعوب.[٢]

هنا نعود إلى السؤال الذي سبق أن أثرناه منذ البداية حول الخلفية التي يستند إليها الحق القانوني، هل هي ملكية الأرض أي خلفيةٌ سياسيةٌ أو هي خلفيةٌ تهدف إلى الالتزام بواجب الضيافة؟ ونقوم هنا بتعديل طفيفٍ على السؤال المثار وفقاً للنص الأخير لكانط. وهو: هل هي خلفيةٌ سياسيةٌ تنظر إلى الغاية وهي الخير الأقصى والسعادة والسلام للجميع أو أنها خلفيةٌ تهدف إلى الواجب الأخلاقي والالتزام بقانون الضيافة المتفق عليه بين البلاد المختلفة (**وهو قانونٌ غيرُ مكتوبٍ كما يصرح في نهاية نصه عن الضيافة**)؟

---

١. كانط، المرجع السابق، ص٦٣-٦٤.

٢. ليو شتراوس، جوزيف كروبسي، *تاريخ الفلسفة السياسية*، سبق ذكره، ص ١٨٤.

لننظر أولاً – قبل الشروع في الإجابة عن السؤال السابق - في النص السابق. لقد حدد بصورةٍ صريحةٍ وبين قوسين (**إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق**) وتحدث عن الموقف الأخلاقي من الاستعباد وكذلك التظاهر بالتدين. وبالتالي هنا يتحدث كانط عن الواجب الأخلاقي الذي يمنع من المشاركة في الحروب وكذلك الواجب في التحرر والمطالبة بالحقوق الإنسانية. فيتحدث كانط مثلا عن مصطلح حرمة الحق[1] أو التعدي على القانون. إن تلك الإشارات الأخلاقية تدل على القانون الأخلاقي الذي يريد كانط أن يضعه بصورةٍ كليةٍ كونيةٍ على العالم للالتزام به.

وإذا خرجنا من هذا الإطار الضيق للنص السابق لوجدنا أن تلك المشكلة التي تؤرق كانط - والتي حاولت القراءات المعاصرة التخلص منها - وهي إشكاليةُ الأخلاقيِّ السياسيِّ. فهي إشكاليةٌ حاضرةٌ في ثنايا مشروعه حول السلام الدائم. إنها إشكالية الحرية والإرادة، الغاية والوسيلة، السياسي الكوني أو الإلزام والقانون.

لقد انتهى مشروع نحو السلام الدائم بتذييلٍ حول الخلاف بين الأخلاق والسياسة حينما قال أن السياسة تقول: «**كن مستبصراً كالثعابين**» وتضيف الأخلاق شرطاً مقيِّداً و «**كن بسيطا كالحمائم**». إنْ أيَّ صراعٍ بين السياسة والأخلاق يجب أن يُحل عن طريق خضوع السياسة الخالصة للأخلاق. يحتوي القول «الأمانة هي أفضلُ سياسةٍ» على «نظريةٍ» يتم فضحها، في الغالب، عن طريق الممارسة، لكن القول «الأمانة النظرية الحقيقية أفضلُ من أيِّ سياسةٍ» لا يمكن اقتحامه عن طريق أيِّ ممارسةٍ على الإطلاق. ويقابل كانط بين «الأخلاقي السياسيّ» الذي يحاول أن يلوي الأخلاق لكي يجعلها تلائم السياسة «والسياسي الأخلاقي» الذي يستمد فعله السياسي من معرفته للواجب. يرفض كانط قواعد الفطنة السياسية الماكيافيللية التي تلجأ إلى حكمة الناس العملية أو تجربتهم كأن تقول «افعل، اعتذر»، «تبرأ من أفعالك كما تريد»، «فرِّق تَسُدْ» لصالح القاعدة الأخلاقية التي تقوم على معرفة الإنسان «تسود حتى لو فنى العالم من أجلها». وحين تتصارع السياسة والأخلاق،

---

1. Die Rechtsverletzung

فإن الأخلاق تحل الصراع بطريقةٍ تميز ماهيتها الخاصة، أي إنها تحط من قدر المبدأ المادي، أو نتائج الفعل، ومن ثم تركز على المبدأ الصوري.[١]

وكان الحل لدى كانط في القانون حينما انتهى إلى آخر فقرةٍ فيه قائلا:

إذا كان هنالك واجبٌ، يضاف إليه أملٌ معقولٌ في تحقيق سلطان القانون العام، ولكن بالسير في تقدمٍ مطردٍ إلى ما لا نهاية، فإن«السلام الدائم» - الذي ينبغي أن يخلف ما قد أسموه خطأً بمعاهدات السلام (والأوْلى أن تسمى مهادناتٍ) - ليس بالفكرة الجوفاء، بل هو مشكلةٌ إذا عولج حلها شيئاً فشيئاً، زاد اقترابها من غرضها.

وفي النص الأخير لكانط نجد أنه يوجد شبهُ التحامٍ أو انصهارٍ لكلٍّ من الغاية والوسيلة معاً. صحيح أنني لا أعرف كيف أتصرف هل أنشر السلام من أجل الواجب أو أفعل الواجب من أجل السلام! ولكن واجب الضيافة الذي يقوم به المضيف من أجل إكرام ضيفه هو واجبٌ يبدأ بالسلام وينتهي بغاية السلام. إنها حالة قبولٍ للآخر واستقباله، وذلك هو المدخل الحق الذي يمكن على طريقه أن ينصهر كلٌّ من الغاية والوسيلة في قانونٍ كونيٍّ فسيحٍ يتسع لمضيفه البشرية.

---

١. المرجع السابق، ص١٢٦.

المحتويات

دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب 1

إيمانويل كانط

الجزء الثالث: فلسفة الأخلاق - الحداثة



هذا الكتاب

يمثل هذا الكتاب الجزء الثالث من المقاربات النقدية لفلسفة إيمانويل كانط. وهو يحتوي على اثنتي عشرة مقالةً نقديّةً تتمحور مواضيعها حول فلسفة الأخلاق الكانطيّة، وفيها يعرض الباحثون بالتحليل والنقد قانون كانط الأخلاقيّ، ولا سيما ما يتصل برفضه جميع المؤثّرات النفسيّة والحسيّة على صعيد السلوك الأخلاقيّ، وهذا يعني أنّ الميزة الفارقة لهذا القانون برأي فيلسوفه هي كونه إلزاميًّا بمقتضى ذاته، الأمر الذي يجعل الأخلاق الكانطية أدنى إيديولوجيّا شموليّةً.

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية